

SAGGI TASCABILI LATERZA

COLLETTI

**Intervista
politico-filosofica**



Lucio Colletti fa il punto sulla « crisi » del pensiero marxista e sui riflessi che essa ha sul movimento operaio italiano ed europeo, in una intervista raccolta da Perry Anderson, direttore della « New Left Review ». Le sue parole non soltanto valgono a tracciare il tormentato itinerario politico-filosofico di uno dei più vivaci teorici marxisti operanti oggi in Italia, ma assumono (per i temi toccati: Gramsci, Della Volpe, il XX Congresso, Althusser, il '68...) la dimensione esemplare di una « storia » dell'intellettualità del dopoguerra. Il libro è completato da un saggio inedito su « Marxismo e dialettica » che affronta più distesamente il problema della logica nella filosofia marxista.

Lucio Colletti è nato a Roma il 1924. Insegna all'università di Roma. Per i nostri tipi, oltre a *Il marxismo e Hegel* (1973⁴), ha pubblicato *Ideologia e società* (1972³), e nel 1970 ha curato con Claudio Napoleoni *Il futuro del capitalismo. Crollo o sviluppo?* Le sue opere sono state tradotte in molte lingue.

Ocr e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



A Political and Philosophical Interview
pubblicata nella « New Left Review » n° 86
© 1974, « New Left Review »

Marxismo e dialettica
© 1974, Gius. Laterza & Figli

Lucio Colletti

INTERVISTA POLITICO- FILOSOFICA

con un saggio su «Marxismo e dialettica»

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
CL 20-0787-8

Finito di stampare nel dicembre 1974
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari

A Lisa

Avvertenza

La prima parte di questo volumetto riproduce il testo di un'intervista apparsa sulla « New Left Review » nel numero di luglio-agosto del 1974. L'occasione per l'intervista è stata offerta dalla pubblicazione in Inghilterra di Ideologia e società e del Marxismo e Hegel, avvenuta rispettivamente nel 1972 e nel 1973. La seconda parte, invece, contiene un saggio inedito, Marxismo e dialettica, scritto a chiarimento di alcuni dei temi toccati nell'intervista, dopo che — per suggerimento anche dell'editore e di alcuni altri amici — era sopravvenuta la decisione di pubblicarla in italiano. Le domande poste nel corso dell'intervista non mi erano note in anticipo: le risposte, quindi, sono state improvvisate. Questa circostanza mi avrebbe fatto desiderare, in più di un caso, qualche ritocco e rimaneggiamento del testo: specie per le risposte politiche dell'ultima parte, dove si riflette anche un poco della naturale stanchezza sopravvenuta al termine di una conversazione durata circa quattro ore. Ma evidenti ragioni di correttezza mi hanno dissuaso dal farlo. Salvo quindi la correzione di due piccoli errori materiali, il testo dell'intervista riproduce (nella traduzione di Franco Moretti) quello originale, approntato con grande cura da Perry Anderson e dagli altri amici della « New Left Review » che qui vivamente ringrazio.

L. C.

Roma, 1° ottobre 1974

Parte prima. Intervista politico-filosofica

D. *Puoi tratteggiarci brevemente le tue origini intellettuali e il tuo ingresso nella vita politica?*

R. Le mie origini intellettuali sono state simili a quelle di quasi tutti gli intellettuali italiani della mia generazione. Il punto di partenza, nel corso degli ultimi anni del fascismo, fu la filosofia neo-idealistica di Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Scrissi la mia tesi di laurea, nel 1949, sulla logica di Croce, sebbene già allora fossi su posizioni critiche nei confronti del crocianesimo. In seguito, tra il 1949 e il 1950, maturò a poco a poco la decisione di entrare nel Partito comunista italiano. Debbo aggiungere che fu una decisione per molti versi assai difficile, e che — sebbene ciò possa oggi sembrare incredibile — non furono gli scritti di Gramsci ad esercitare l'influenza decisiva. Al contrario, fu la lettura di alcuni testi di Lenin che determinò la mia adesione al Pci: in particolare, e malgrado tutte le riserve che può ispirare e che io oggi condivido, *Materialismo ed empiriocriticismo*. Al tempo stesso, quel che fece precipitare la mia decisione di entrare nel Partito comunista fu lo scoppio della guerra di Corea, sebbene a ciò si accompagnasse la ferma convinzione che fosse stata la Corea del Nord a lanciare il suo attacco a quella del Sud. Non dico questo per attribuirmi una verginità politica *a posteriori*, ma perché è la verità. Il mio atteggiamento, già allora, era di profonda avversione per lo stalinismo: ma, in quel momento, il mondo era diviso in due, e si doveva scegliere l'una parte o l'altra. Così, benché ciò comportasse una certa violenza su me stesso, decisi di aderire al Pci — con tutte le profonde resistenze di formazione e cultura che un intellettuale piccolo-borghese italiano del tempo poteva provare nei confronti dello stalinismo. Devi tener presente che avevamo vissuto l'esperienza del fascismo, così che tutta la coreografia di

unanimità prefabbricata, applausi ritmati e direzione carismatica del movimento operaio internazionale dovevano suscitare una ripugnanza spontanea in chiunque possedesse la mia formazione. E tuttavia, a dispetto di tutto questo, a causa della guerra di Corea e della scissione del mondo in due blocchi, optai per l'ingresso nel Pci. La sinistra del Psi non offriva un'alternativa significativa, dato che a quel tempo rappresentava essenzialmente una forma subordinata di milizia comunista, essendo organicamente legata alla politica del Pci. È importante sottolineare che entrai nel partito relativamente tardi — avevo tra i 25 e i 26 anni — e senza le illusioni più tradizionali sul conto di esso: fu per questo che la morte di Stalin, nel 1953, ebbe su di me un effetto diametralmente opposto a quello che esercitò sulla maggioranza degli intellettuali comunisti o filocomunisti. Per loro fu un disastro, la scomparsa di una sorta di divinità; per me fu una liberazione. Questo spiega anche il mio atteggiamento nei confronti del XX Congresso del Pcus nel 1956, e in particolare del « rapporto segreto » di Kruscev. Mentre la maggior parte dei miei coetanei reagì alla crisi dello stalinismo come a una catastrofe personale e, cioè, come al crollo delle loro convinzioni e certezze, io vissi la denuncia di Stalin fatta da Kruscev come una vera e propria liberazione. Mi sembrò che il comunismo potesse finalmente diventare quel che io avevo sempre creduto che dovesse essere: un movimento storico l'adesione al quale non implicasse il sacrificio della propria ragione.

D. Quali furono le tue esperienze personali, come giovane militante e come filosofo, dentro il Pei negli anni dal 1950 al 1956?

R. La milizia nel partito fu per me un'esperienza estremamente importante e positiva. Posso dire che, se dovessi rivivere un'altra volta la mia vita, ripeterei entrambe le esperienze, sia quella dell'ingresso sia quella dell'uscita dal partito. Non rimpiango né l'una né l'altra delle due decisioni. Furono entrambe svolte decisive nella mia formazione. L'importanza principale della milizia nel Pei consiste

essenzialmente in questo: il partito era la sede in cui una persona come me, di formazione esclusivamente intellettuale, poteva avere per la prima volta un contatto reale con gente di altri gruppi sociali, che non avrei altrimenti mai incontrato se non in tram o in autobus. In secondo luogo, l'attività politica nel partito mi permise di superare certe forme di intellettualismo, e mi aiutò, così, in qualche modo a comprendere meglio il problema del rapporto tra teoria e pratica in un movimento politico. Il mio ruolo era quello di un semplice militante di base. Dal 1955 in poi, comunque, mi trovai coinvolto nelle battaglie interne sulla politica culturale del partito. L'orientamento ufficiale del partito era imperniato a quel tempo sull'interpretazione del marxismo come « storicismo assoluto », una formula che aveva un significato assai preciso: indicava un modo di considerare il marxismo come il proseguimento e lo sviluppo dello storicismo di Benedetto Croce. Era in questa luce che il partito tendeva anche a presentare l'opera di Gramsci. L'interpretazione togliattiana di Gramsci, naturalmente, non era corretta. Ma il fatto è che gli scritti di Gramsci furono utilizzati per presentare il marxismo come il compimento e la conclusione della tradizione dell'idealismo hegeliano italiano, e in particolare di quello di Croce. L'obiettivo delle battaglie interne in cui mi trovai impegnato era invece quello di dare priorità alla conoscenza e allo studio dell'opera stessa di Marx. Fu in questo contesto che il rapporto con Galvano Della Volpe, nei cui confronti esisteva allora all'interno del Pci un vero ostracismo, assunse per me una grande importanza. Uno dei risultati della lotta teorica tra queste due tendenze fu che Della Volpe, Pietranera ed io entrammo nel comitato di direzione di « Società », allora la più importante rivista culturale del partito, nel 1957-58.

D. Fino a che punto questo mutamento nella composizione del comitato di redazione di « Società » fu una conseguenza del XX Congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica e della rivolta ungherese?

R. Fu una conseguenza dell'Ungheria per un motivo molto

semplice. Dopo l'insurrezione di Budapest la maggior parte dei professori comunisti italiani abbandonò il partito, che si trovò praticamente privo di luminari accademici. Uno dei pochi professori che era rimasto nel partito era Della Volpe. Questa nuova situazione indusse Mario Alicata — che era allora il responsabile della politica culturale del partito e che, va detto, era un uomo di grande intelligenza — a mutare il proprio atteggiamento verso Della Volpe, che era stato fino a quel momento bandito, dal punto di vista intellettuale, all'interno del partito. Il risultato fu che Della Volpe venne finalmente accolto nella direzione di « Società », e con lui una buona parte della tendenza dellavolpiana, compreso Giulio Pietranera (che è morto ieri) e me. Durò così fino al 1962. In quell'anno, il partito decise di sciogliere « Società », per motivi che non erano solo ideologici ma anche politici. La soppressione della rivista fu causata fondamentalmente dal fatto che, dopo che la composizione del comitato direttivo era cambiata, la rivista aveva assunto posizioni sempre più radicali, sia pure solo sul piano ideologico: gli articoli marxisti e leninisti erano sempre più frequenti, e i dirigenti del partito avevano un buon motivo per esser preoccupati di questa svolta teorica a sinistra. In precedenza il Pci aveva cessato da molti anni di reclutare giovani: ma dal 1959-60 in poi cominciò a registrare sempre più un aumento nelle iscrizioni dei giovani — special-mente dopo le dimostrazioni popolari che fecero cadere il governo Tambroni nel 1960. Stava cominciando ad emergere una nuova leva di giovani intellettuali comunisti — alcuni dei quali occupano oggi posizioni di una certa importanza all'interno del Pci, mentre altri ne sono usciti — influenzati dalle posizioni di Della Volpe. Messo in allarme dalla spinta a sinistra di questi giovani intellettuali, che giunsero ben presto a dominare la Federazione Giovanile del partito, il gruppo dirigente del Pci decise di sciogliere « Società » come la loro principale fonte di ispirazione teorica.

D. E tuttavia il comitato di redazione di « Società » comprendeva altre tendenze — rappresentate per esempio da Spinella o Luporini —, che vi entrarono più o meno nello stesso periodo in cui vi entraste tu e Della Volpe. Non c'era dunque una

pluralità di influenze in contrasto tra loro all'interno di « Società »?

R. No, sulle pagine della rivista non vi furono mai dei veri e propri dibattiti. Spinella era il redattore capo; ma, dopo l'ingresso di Della Volpe nel comitato direttivo, alcuni dei suoi membri — pur continuando formalmente a farne parte — cessarono in realtà di collaborare alla rivista. E così, in pratica, non vi fu alcun confronto aperto di idee su « Società ». Inoltre non si deve dimenticare che la rivista era una pubblicazione del partito, e che questo significava un rigido controllo dall'alto, soprattutto da parte di Alicata, nella preparazione di ogni numero. In pratica, la maggior parte dei contributi proveniva dal cosiddetto gruppo dell'avolpiano, ma più che altro a causa dell'inerzia e del boicottaggio dei suoi oppositori all'interno della rivista. Fu così che, senza un vero dibattito politico, « Società » finì col rispecchiare — pur entro i propri limiti ideologico-culturali — un nuovo impegno su temi caratteristici del marxismo e del leninismo.

D. Ma non è forse vero che, verso la fine di questo periodo, la rivista ospitò dei dibattiti di notevole importanza su alcuni problemi politici, come, per esempio, la polemica tra te e Valentino Gerratana sulla natura dello Stato rappresentativo?

R. Sarebbe un errore definire quest'episodio un dibattito sulla rivista. Esso avvenne nel partito. Da alcuni anni io andavo attaccando su varie riviste, ma soprattutto su « Mondo Nuovo », il settimanale della sinistra del Psi, l'idea dello « Stato di diritto ». Il motivo delle mie polemiche era che consideravo strano che il Pci chiedesse la realizzazione dello « Stato di diritto », dato che esso, secondo me, in sostanza, già esisteva in Italia: era lo Stato liberale-borghese. Non riuscivo a capire in che modo lo *status quo* potesse costituire un obiettivo futuro del partito. Per organizzare una risposta a questo tipo di critiche, il partito indisse un convegno sul « concetto dello Stato di diritto », in cui Gerratana svolse una relazione che respingeva le posizioni espresse in un mio articolo.

I due testi furono pubblicati su « Società », ma il dibattito non era nato in seno alla rivista¹,

D. Tu hai lasciato il partito due anni dopo la chiusura di « Società », nel 1964. Quali furono i motivi che ti spinsero a uscire? Fu una scelta dettata soprattutto da un persistente stalinismo del Pci, o da un suo crescente riformismo?

R. La mia decisione di lasciare il partito fu il risultato della sua evoluzione complessiva. Per un verso il processo di rinnovamento in cui io avevo sperato dopo il XX Congresso non si era verificato — per un altro verso, invece, si era verificato ma in una direzione palesemente di destra. Nel periodo tra il 1956 e il 1964, arrivai gradatamente a realizzare che tanto il regime sovietico quanto i partiti comunisti occidentali erano incapaci di compiere le trasformazioni profonde che erano indispensabili per tornare al marxismo e al leninismo rivoluzionario. Una democratizzazione effettiva era diventata strutturalmente impossibile sia per il Pcus che per i partiti occidentali: una democratizzazione, voglio dire, non nel senso della democrazia liberale o borghese, ma in quello della democrazia socialista rivoluzionaria, dei consigli operai. Questa convinzione maturò a poco a poco in me durante l'esperienza di quegli anni. Mi trovai sempre più emarginato all'interno del partito, dove mi si permetteva quasi soltanto di pagare le quote. E così, quando raggiunsi la convinzione che non esistevano possibilità di trasformazione, neppure lenta e graduale, né del regime sovietico né dei partiti comunisti occidentali, verso un rinnovamento della democrazia socialista, la milizia nel Pci non ebbe più, senso per me, e lasciai il partito in silenzio. La mia uscita non comportò né scandalo né rottura drammatica. Me ne andai nel 1964, l'anno della caduta di Kruscev. Vorrei che non ci fossero malintesi circa il mio atteggiamento a questo riguardo. Mi rendevo conto, naturalmente, di tutte le critiche che si dovevano fare a Kruscev, che, del resto, non ho mai idealizzato. Ciononostante, Kruscev rappresentava un momento cruciale, un punto di non ritorno nella storia del dopoguerra. Il suo « rapporto segreto » infatti fu una vera e propria denuncia del carattere sacrale di cui tutto il gruppo dirigente comunista si era circondato per circa tre decenni. Questa desacralizzazione della burocrazia

che dirigeva il movimento comunista resta un risultato che non può essere cancellato. Per me, in sostanza, l'importanza di Kruscev era che egli simboleggiava un tentativo — per quanto inadeguato e discutibile — di scatenare un processo di trasformazione della società sovietica con una denuncia radicale e violenta di Stalin. Se questo processo avesse avuto successo, avrebbe trasformato anche i partiti occidentali. In effetti, come invece sappiamo, è fallito.

Per quel che riguarda il comunismo italiano, il Pci possiede, certo, alcuni tratti distintivi rispetto agli altri partiti di formazione stalinista classica, — tratti che sono in certo senso più di destra e revisionisti. Nella sostanza però — nei meccanismi che presiedono alle sue scelte politiche, nella sua selezione dei dirigenti, in tutto il modo in cui si forma la volontà politica dell'organizzazione — il Pci è restato un partito fondamentalmente stalinista. L'espulsione del gruppo del « Manifesto » nel 1970 dimostra quanto siano limitati in realtà i margini effettivi per il dibattito politico e per la lotta all'interno del partito. Questo non significa, ovviamente, che non esistano conflitti politici all'interno del Partito comunista italiano. Questi conflitti ci sono, ma sono camuffati e tenuti nascosti alla base del partito, la quale resta all'oscuro dei termini in cui avviene la lotta segreta ai vertici. Il militante di base resta perciò perennemente confinato in una condizione subalterna e atomizzata. Il militante comunista medio viene trasformato da elemento di avanguardia in elemento di retroguardia, il cui compito consiste semplicemente nell'eseguire direttive politiche decise sopra la sua testa. Il mio rifiuto di questo tipo di partito si può riassumere in una formula. I meccanismi del potere reale, nei partiti comunisti contemporanei, funzionano così: non è il Congresso che elegge il Comitato centrale, ma il Comitato centrale che nomina il Congresso; non è il Comitato centrale che elegge la Direzione, ma la Direzione che nomina il Comitato centrale; non è la Direzione che elegge l'Ufficio politico, ma l'Ufficio politico che nomina la Direzione.

D. La prima e maggiore influenza sulla tua opera filosofica fu quella di Galvano Della Volpe, con il suo interesse per la natura

delle leggi scientifiche, la sua idea del ruolo delle astrazioni specifiche e determinate nel processo conoscitivo, la sua insistenza sulla precisione filologica nello studio di Marx. Che giudizio dai, oggi, dell'opera di Della Volpe?

R. La lezione decisiva che appresi dal contatto con gli scritti di Della Volpe fu il bisogno di un rapporto assolutamente serio con l'opera di Marx, fondato su una conoscenza diretta ed uno studio effettivo dei suoi testi originali. Questo può sembrare un paradosso o un'ovvietà, ma è importante ricordare che la penetrazione del marxismo in Italia nel primo decennio del dopoguerra, dal 1945 al 1955, fu dal punto di vista intellettuale e teorico assai superficiale e esigua. Mi spiego. A quel tempo il marxismo ufficiale, così come del resto ancor oggi, era il materialismo dialettico di tipo sovietico. Togliatti, però, era sufficientemente colto e intelligente per rendersi conto che il compendio staliniano era troppo palesemente rozzo e dogmatico per poter esercitare una qualsiasi attrazione sugli intellettuali italiani, di cui egli auspicava l'adesione al partito. In Italia, di conseguenza, vi furono pochi materialisti dialettici ortodossi: carità di patria mi vieta di farne i nomi. Nella sua politica culturale Togliatti cercò di sostituire all'ortodossia sovietica un'interpretazione del marxismo come erede nazionale dello storicismo italiano di Vico e Croce: in altre parole, una versione del marxismo che non richiedeva a questi intellettuali alcuna rottura effettiva con le loro posizioni precedenti. La maggior parte di essi era di formazione crociana. Il partito chiese loro di fare solo un piccolo sforzo, di adottare uno storicismo che, tenendo fermi gli elementi di fondo della filosofia di Croce, ne rifiutasse solo le proposizioni più scopertamente idealistiche. Il risultato fu che, fino al 1955-56, l'opera di Marx, e soprattutto *Il Capitale*, ebbe una diffusione assai limitata nell'ambiente culturale della sinistra italiana. Fu in queste condizioni che Della Volpe divenne il simbolo di un impegno a uno studio rigoroso del marxismo, là dove il marxismo effettivamente si trova, e cioè negli scritti di Marx stesso. Per Della Volpe, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, un'opera giovanile di Marx, costituì il punto di partenza fondamentale. Ma questo, naturalmente, non rappresentò che l'inizio di una conoscenza diretta dell'opera di

Marx, la quale ebbe il suo necessario coronamento in uno studio e in un'analisi intensa del *Capitale* stesso.

D. Sarebbe esatto affermare che il dellavolpismo, come corrente teorica interna al Pci — con la sua insistenza sull'importanza paradigmatica del Capitale, e sulla necessità di astrazioni determinate perché si possano formulare delle leggi scientifiche — abbia comportato, nel periodo successivo al 1958, un'opposizione politica sotterranea rispetto ai fini assai moderati che il Pci ufficialmente si proponeva, agli obiettivi « democratici » giustificati dal partito sulla base della relativa arretratezza della società italiana? Alcuni dei vostri avversari « storicisti » sostennero allora che il vero significato del dellavolpismo consisteva nel negare il carattere ibrido e arretrato della formazione sociale italiana, che imponeva richieste democratiche piuttosto che socialiste; mentre il dellavolpismo, a causa della sua insistenza sulle leggi generali dello sviluppo capitalistico in quanto tale, tendeva a giustificare obiettivi inopportunosamente « avanzati » per il proletariato italiano. Quanto c'è di vero in quest'interpretazione?

R. È certamente vero che la diffusione delle posizioni di Della Volpe — un fenomeno le cui dimensioni, sia detto per inciso, non vanno esagerate — fu combattuta nel partito con l'accusa che esse fossero in linea con una politica settaria ed estremista. Era infatti evidente che, mentre la tradizione storicista tendeva a dare risalto alle peculiarità della società italiana, lasciando in ombra il fatto che, nonostante tutte le sue particolarità, si trattava pur sempre di una società capitalistica, lo studio sistematico di Marx, che era centrale nel dellavolpismo, spingeva al contrario a porre in primo piano il concetto di formazione economico-sociale capitalistica e le leggi di movimento del capitalismo in quanto tale. In questa seconda prospettiva l'Italia veniva analizzata come una nazione essenzialmente capitalistica. Non si trattava naturalmente di negare che il capitalismo italiano avesse caratteristiche e peculiarità sue proprie, ma solo di affermare che, nonostante queste peculiarità, la caratteristica dominante della società italiana era pur sempre quella di essere una società capitalistica. Gli opposti orientamenti teorici di quel

tempo potevano dunque indubbiamente condurre a conclusioni politiche divergenti.

D. Ma, se le cose stavano così, come si spiegano le posizioni politiche assunte più tardi da alcuni degli esponenti più in vista della scuola dell'avolpiana? Lo stesso Della Volpe manifestò sempre un'assoluta fedeltà alla linea ufficiale del partito, giungendo al punto di esaltare come modello di democrazia radicale la Costituzione sovietica messa in vigore da Stalin nel 1936. Pietranera si spinse fino a teorizzare e giustificare il « socialismo di mercato » in Jugoslavia e nell'Europa orientale in genere. Come si spiega questa combinazione così vistosa di rigore metodologico e debolezza o cedevolezza politica?

R. Innanzitutto, Della Volpe stesso era un intellettuale di vecchio tipo, che ebbe sempre come base l'idea che dovesse esserci una divisione del lavoro tra teoria e politica. La politica doveva esser lasciata ai politici di professione. In secondo luogo, è importante sottolineare che la scuola dell'avolpiana vera e propria fu un fenomeno assai limitato: coinvolgeva pochi collaboratori tra i quali, come i fatti avrebbero presto dimostrato, non esisteva alcuna identità politica di fondo. Il dellavolpismo fu un fenomeno circo-scritto nello spazio e nel tempo, di assai breve durata, dopodiché i componenti di questa cosiddetta « scuola » andarono ognuno per la propria strada. La maggior parte è tuttora iscritta al Pci.

D. Passiamo ai tuoi scritti filosofici degli ultimi anni. Tu vi hai espresso un rispetto e un'ammirazione sempre più decisi nei confronti di Kant — una preferenza insolita tra i marxisti contemporanei. Fondamentalmente, per te Kant è importante in quanto ha affermato con estrema decisione il carattere prioritario ed irriducibile della realtà rispetto al pensiero concettuale, oltre alla divisione, netta ed assoluta, tra quelle che egli chiamò « opposizioni reali » e « opposizioni logiche ». Tu deduci da queste tesi che Kant fu assai più vicino al materialismo che non Hegel, il quale, secondo la tua interpretazione, elaborò una filosofia il cui scopo fondamentale era l'assunzione del reale entro l'idea e, di conseguenza, la distruzione del finito e della materia stessa. La tua rivalutazione di Kant è dunque complementare alla tua svalutazione di Hegel, che tu critichi implacabilmente come filosofo essenzialmente cristiano e religioso — opponendoti alle interpretazioni del suo pensiero sviluppate successivamente dal marxismo. La domanda che qui s'impone naturalmente è questa: perché accordi un tale privilegio a Kant? Dopotutto, se la vicinanza al materialismo è dimostrata dal riconoscimento che la realtà è irriducibile al pensiero, la maggior parte dei filosofi francesi dell'illuminismo, come ad esempio La Mettrie o d'Holbach, o ancor prima Locke in Inghilterra, furono ben più « materialisti » di Kant, e in modo molto meno ambiguo. E ancora: tu critichi le implicazioni religiose del pensiero di Hegel — ma anche Kant fu un filosofo profondamente religioso (per non parlare di Rousseau, che tu ammiri in relazione al altre questioni), eppure sembra che tu voglia passar sopra la sua religiosità con un cauto silenzio. Come giustifichi la tua straordinaria ammirazione per Kant?

R. Le critiche che mi fai mi sono state mosse spesso in Italia. Il primo punto, che è necessario stabilire, è la differenza tra il Kant della *Critica della ragion pura* e il Kant della *Critica*

della ragion pratica...

D. Ma non è questa una distinzione analoga a quella — che tu respingi — tra lo Hegel di Jena e lo Hegel successivo?

R. No, perché la distinzione tra conoscenza e moralità è fondamentale per lo stesso Kant. Egli teorizza esplicitamente la differenza tra la sfera etica e la sfera conoscitiva e scientifica. Non posso dire se Kant sia o no importante per il marxismo: ma non c'è alcun dubbio sulla sua importanza per una epistemologia della scienza. Hai osservato che La Mettrie, d'Holbach o Helvetius furono dei materialisti, mentre Kant, fondamentalmente, non lo era. Questo è perfettamente vero. Tuttavia, da un punto di vista stretta-mente epistemologico, c'è un solo grande pensatore moderno che può aiutarci a costruire una teoria materialistica della conoscenza: Immanuel Kant. Sono del tutto consapevole, ovviamente, che Kant era un cristiano devoto. Ma, mentre nella filosofia di Hegel non c'è separazione tra il regno dell'etica e della politica e il regno della logica, poiché i due sono inestricabilmente legati in un unico sistema, in Kant esiste una distinzione radicale tra la sfera della conoscenza e quella della moralità, che Kant stesso ha sottolineato. Quindi, ai fini di ciò che ora c'interessa, possiamo lasciar da parte la morale kantiana. Ciò che è importante capire è che, con la *Critica della ragion pura*, Kant si sforza di arrivare a una comprensione e giustificazione filosofica della fisica di Newton: l'opera è essenzialmente un'indagine delle condizioni che rendono possibile una conoscenza effettiva — che per Kant era rappresentata dalla scienza newtoniana. Naturalmente, nell'opera epistemologica di Kant vi sono molte ombre e contraddizioni di cui sono perfettamente consapevole: io ne ho utilizzato solo alcuni aspetti. Ma, nonostante tutto, vi è un punto fondamentale che non dobbiamo mai lasciarci sfuggire. Mentre Hegel morì a Berlino tenendo un corso di lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio in cui riaffermava la validità dell'argomento ontologico (che, un secolo più tardi, sarebbe stato ancora difeso da Croce), Kant, nonostante tutte le sue contraddizioni, non cessò mai di criticare l'argomento ontologico, a partire dal suo testo

del 1763 sul *Beweisgrund* fino alla *Critica della ragion pura*. Il suo rifiuto si basava sulla differenza qualitativa (« trascendentale », la chiamava Kant) tra le condizioni dell'essere e le condizioni del pensare — *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. Questa posizione offre un punto di partenza decisivo per ogni gnoseologia materialistica e per la difesa della scienza contro la metafisica. Il problema di un'interpretazione generale di Kant è di grande complessità, e non possiamo risolverlo in un'intervista. Dalla sua opera, io ho estratto e sottolineato un aspetto particolare: quello del Kant critico di Leibniz e demolitore della prova ontologica. Sotto questo profilo, sebbene Kant non sia stato un materialista, il suo contributo alla teoria della conoscenza non può essere paragonato a quello di La Mettrie o Helvetius.

Il mio interesse per Kant non ha dunque nulla in comune con quello dei revisionisti tedeschi della Seconda Internazionale, Eduard Bernstein o Conrad Schmidt, che erano attratti dalla filosofia morale di Kant. Io ho cercato, al contrario, di rivalutare il contributo di Kant all'epistemologia, opponendolo all'eredità di Hegel. In effetti, la mia interpretazione di Kant è quella stessa che ne ha dato Hegel — con la differenza che, mentre Hegel ha respinto la posizione di Kant, io l'ho difesa. Per Hegel, Kant era essenzialmente un empirista. Nella sua Introduzione all'*Enciclopedia* Hegel mette insieme Kant e Hume come esempi della « seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività ». Non ho bisogno di ricordarti l'importanza di David Hume nella storia della filosofia della scienza. Si potrebbe dire, in realtà, che nella filosofia occidentale esistono, da questo punto di vista, due tradizioni principali: una discende da Spinoza e da Hegel, l'altra da Hume e Kant. Queste due linee di sviluppo sono radicalmente divergenti. Per una teoria che consideri la scienza come l'unica forma di conoscenza reale — cioè falsificabile, come direbbe Popper — non c'è dubbio che la tradizione di Hume e Kant è la più importante e deve essere preferita a quella di Spinoza e Hegel.

Credo infine che il mio tentativo di separare il Kant della *Critica della ragion pura* dal Kant della *Critica della ragion pratica* abbia una base reale nella storia. In effetti, il pensiero e la civiltà borghesi sono riusciti a fondare le scienze della

natura, mentre la cultura borghese è stata incapace di produrre una conoscenza scientifica della società e della morale. Naturalmente, le scienze naturali sono state condizionate dal contesto storico borghese entro il quale si sono sviluppate: è, questo, un processo che solleva di per sé numerosi e intricati problemi. Tuttavia, a meno che non si sia disposti ad accettare il materialismo dialettico e le sue fantasticherie su una biologia o una fisica « proletarie », non possiamo non riconoscere, nonostante tutto, la validità delle scienze della natura prodotte dalla civiltà borghese dal Rinascimento in poi. Ma nelle scienze sociali le teorie borghesi non possiedono affatto altrettanta validità, e noi ovviamente le respingiamo. È la discrepanza tra questi due campi che trova un fedele riflesso nella divisione che Kant operò, entro il suo sistema filosofico, tra epistemologia ed etica, tra la sua critica della ragion pura e la sua critica della ragion pratica.

D. Ma esiste davvero una separazione così completa tra i due campi? Non è forse usuale, per i marxisti, considerare l'idea kantiana di cosa-in-sé — Ding-an-sich — come prova di un'infiltrazione religiosa ben dentro la sua teoria epistemologica?

R. Vi è un accento religioso nel concetto di « cosa in sé », ma questa non è che la sua caratteristica più superficiale. In realtà, questo concetto ha, nell'opera, di Kant, un significato che i marxisti non hanno mai cercato di vedere, ma su cui Cassirer — con la cui interpretazione complessiva di Kant, fondata su uno studio rigoroso dei testi, io mi trovo in larga misura d'accordo — ha giustamente insistito. Quando Kant dichiara che la cosa-in-sé è inconoscibile, un senso di questo argomento (seppure non il solo) è che la cosa-in-sé non è un vero oggetto della conoscenza, ma un oggetto fittizio, cioè null'altro che una sostantificazione o ipostatizzazione di funzioni logiche trasformate in essenze reali. In altre parole, la cosa-in-sé è inconoscibile perché rappresenta la falsa conoscenza della vecchia metafisica. Questo non è l'unico significato di tale concetto nell'opera di Kant, ma è uno dei suoi significati principali, ed è esattamente questo che è sfuggito alla lettura decisamente assurda di Kant che è prevalsa

tra i marxisti, i quali hanno sempre ridotto la nozione della cosa-in-sé a semplice agnosticismo. Ma quando Kant afferma che si tratta di un oggetto che non può essere conosciuto, egli vuol dire che è il falso oggetto « assoluto » della vecchia metafisica razionalista di Descartes, Spinoza e Leibniz; e quando Hegel afferma che la cosa-in-sé può essere conosciuta, ciò che egli fa, in realtà, è di restaurare la vecchia metafisica pre-kantiana.

D. Nei tuoi scritti il materialismo sembra spesso definito, essenzialmente, come il riconoscimento dell'esistenza reale del mondo esterno e della sua indipendenza dal soggetto della conoscenza. Ma non è forse vero che il materialismo ha significato tradizionalmente qualcosa di più, sia per il marxismo che per la filosofia classica — vale a dire, una concezione specifica del soggetto stesso della conoscenza? In Italia, per esempio, Sebastiano Timpanaro ti ha rimproverato di ignorare la « fisicità » del soggetto della conoscenza e dei suoi concetti: ti ha accusato in realtà di ridurre il materialismo al realismo con il tuo silenzio su quest'ultimo fatto. Accetti questa critica?

R. No, secondo me il ragionamento di Timpanaro è completamente fuori strada. Per tutto un insieme di ragioni. Innanzitutto, io mi sono interessato principalmente del materialismo in *gnoseologia*. Ora, per un verso, non è vero che una gnoseologia materialistica possa ridursi al semplice riconoscimento della realtà e indipendenza del mondo esterno. Questa è, ovviamente, una tesi fondamentale, che tuttavia pone a sua volta le basi per la costruzione di una logica sperimentale e per la spiegazione della conoscenza scientifica. L'esperimento scientifico significa che le idee sono soltanto delle ipotesi. Tali ipotesi devono essere controllate, verificate o falsificate, confrontandole con i dati dell'osservazione, che sono differenti per natura da qualsiasi concetto logico. Se si nega questa diversità dei contenuti materiali della conoscenza, le ipotesi si trasformano in ipostasi o essenze ideali, e i dati empirici e sensibili tornano nuovamente ad essere, come in Leibniz e Hegel, dei residui puramente negativi. Per un altro verso gli scritti di Timpanaro rivelano una forma di

naturalismo che resta in qualche misura ingenua, con la sua insistenza unilaterale sulla pura e semplice fisicità dell'uomo come fondamento decisivo del materialismo filosofico.

Naturalmente, una volta che si sia ammessa l'esistenza del mondo naturale, non si può che convenire che anche l'uomo è un'entità naturale. L'uomo come essere fisico-naturale è un animale. Ma questa specie naturale particolare si distingue da tutte le altre per il fatto che produce dei rapporti sociali. Per usare la formula di Aristotele: l'uomo è uno *zoon politikon*, un animale sociale. Gli uomini vivono **ili** società ed hanno una storia, ed è questo livello della loro esistenza che è essenziale per il materialismo storico. La specificità dell'uomo come ente naturale è di riferirsi alla natura in quanto si riferisce agli altri uomini, e di riferirsi agli altri uomini in quanto si riferisce alla natura. Questa duplice relazione è proprio ciò che è al centro del concetto marxiano di « rapporti sociali di produzione », Per Marx, non vi può essere produzione — cioè rapporto dell'uomo con la natura — fuori o separatamente dai rapporti sociali, ossia dal rapporto con gli altri uomini; così come non vi possono essere rapporti fra gli uomini che non siano in funzione del rapporto dell'uomo con la natura, nella produzione. La specificità della « natura » dell'uomo è di trovare espressione nella « società », In caso contrario, ogni discorso sull'uomo si potrebbe applicare con egual diritto alle formiche o alle api. La caratteristica distintiva dell'uomo come specie fisico-naturale è che esso crea rapporti sociali di produzione piuttosto che alveari o ragnatele. E' nella natura dell'uomo di essere un soggetto storico-sociale.

D. *Nell'ambito del materialismo storico fu Engels, naturalmente, a fornire nei suoi ultimi scritti l'esempio classico di una particolare insistenza sulla struttura fisica dell'uomo e sui rapporti tra l'uomo e la natura. Nei tuoi lavori, tu hai contrapposto in modo estremamente radicale Marx ad Engels. Per fare un esempio, è al solo Engels che attribuisce la responsabilità dell'idea del « materialismo dialettico ». Altrove suggerisci che fu Engels ad introdurre i primi e deleteri elementi di fatalismo politico nel marxismo, all'epoca della Seconda Internazionale. Di contro, assolve Marx da qualsiasi errore in entrambi i casi. In un tuo*

passaggio sei addirittura arrivato al punto di parlare dello « stacco tra il rigore e la complessità che caratterizza ogni pagina di Marx, e l'andamento divulgativo, popolare, a volte dilettantistico dell'opera di Engels»². Ti sentiresti, oggi, di mantenere questo giudizio? Marx, dopotutto, non solo lesse e approvò, ma collaborò all'Antidühring: e non ci son forse, nelle sue introduzioni al Capitale, delle affermazioni che implicano un fatalismo ed un meccanicismo almeno altrettanto equivoci di qualsiasi posizione del tardo Engels? E soprattutto, ogni polarizzazione di questo tipo, e a tinte così accese, tra Marx ed Engels, non contiene il grave pericolo non solo di muovere, a volte, delle critiche ingiuste ad Engels, ma anche di creare per contrasto una specie di zona sacra attorno a Marx, che al contrario viene posto al di sopra di ogni critica?

R. Sono assolutamente d'accordo con la tua ultima osservazione sulla creazione di una zona sacra attorno a Marx. Devi tener presente che il passo che hai citato è stato scritto 17 anni fa. La mia opinione sul rapporto tra Marx ed Engels è oggi molto meno rigida e più ricca di sfumature, nel senso che mi sono convinto che anche in Marx vi sono zone critiche di incertezza e confusione a proposito della dialettica. Sto giusto preparando uno studio che affronterà quest'argomento. Così accetto interamente la tua obiezione: è riprovevole conferire un'aura sacrale a qualsiasi pensatore, Marx compreso. Oggi respingo del tutto un atteggiamento di questo genere, anche se devo ammettere che posso averlo incoraggiato nel passato. Questa è un'autocritica. Detto questo, però, continuo a pensare che l'immagine tradizionale dei due gemelli teorici che presiedettero alla nascita del movimento operaio è infantile ed assurda. I fatti, dopotutto, parlano da soli. Tutti sanno che Marx passò gran parte della sua vita studiando al British Muséum, mentre Engels lavorava nell'industria cotoniera a Manchester. Le anime gemelle sono un miracolo che non esiste nella realtà; non esistono due cervelli che pensino esattamente alla stessa maniera. Le differenze intellettuali tra Marx ed Engels sono evidenti, e numerosi autori, oltre a me, vi si sono soffermati: Alfred Schmidt, George Lichtheim, Sidney Hook, quand'era ancora un marxista, ed altri ancora ³.

E ancora, non è un pettegolezzo storiografico ricordare che Marx, durante la sua vita, scrisse delle lettere contro Engels

che furono distrutte, dopo la sua morte, dai suoi familiari. Per quel che riguarda la dialettica della natura, mentre concedo che i miei scritti possano contenere qualche esagerazione, mi sento ancora di insistere che, alla fin fine, tutta l'opera di Marx è essenzialmente un'analisi della società capitalistica moderna. I suoi scritti fondamentali sono le *Teorie sul plusvalore*, i *Grundrisse* e il *Capitale*: tutto il resto è secondario. Nel caso di Engels, invece, uno dei suoi scritti principali è senza dubbio la *Dialettica della natura* — il novanta per cento della quale è irrimediabilmente compromesso da una ingenua *Naturphilosophie* di stampo romantico, contaminata da temi di un rozzo positivismo ed evoluzionismo.

D. *Ma che dire del contrasto politico che sarebbe esistito tra i due — una supposizione che vorrebbe opporre un Engels protoriformista ad un Marx incrollabilmente radicale? Engels, dopotutto, non commise mai degli spropositi involontari quali la previsione di Marx che la pura e semplice introduzione del suffragio universale — della democrazia borghese — avrebbe assicurato l'avvento del socialismo in Inghilterra: un'affermazione di parlamentarismo ben maggiore di qualsiasi cosa si possa trovare in Engels.*

R. Può essere che sia così, lo ammetto in ipotesi. Mi limito a dire che, nello spazio di quest'intervista, non mi è possibile sviluppare tutte le mie attuali riflessioni critiche sull'argomento.

D. *Tu hai accordato un'eccezionale importanza a Rousseau, visto come il precursore decisivo del marxismo nel campo della teoria politica. In particolare, hai sostenuto che Rousseau è stato il primo ad aver sviluppato una critica dei fondamenti dello Stato rappresentativo moderno, della separazione tra citoyen e bourgeois, e ad aver avanzato l'opposta teoria della sovranità popolare, della democrazia diretta e dei mandati revocabili — tutti temi ereditati direttamente da Marx e Lenin. Tu hai riassunto la tua insistenza su queste idee in una espressione ricorrente nei tuoi scritti, e formulata in modo assai provocatorio: « Per quanto*

concerne la teoria ' politica ' in senso stretto, Marx e Lenin non hanno aggiunto nulla a Rousseau, salvo l'analisi (certo assai importante) delle ' basi economiche ' dell'estinzione dello Stato »⁴. In questo giudizio ciò che appare molto strano o outré è la riduzione della teoria politica marxista ad una critica dello Stato rappresentativo borghese e, al di là di esso, ad un modello di democrazia popolare diretta. In tal modo sembra essere del tutto ignorato il versante strategico del pensiero politico marxista, soprattutto negli sviluppi che ebbe in Lenin: la sua teoria della costruzione del partito, dell'alleanza tra proletariato e contadini, dell'autodeterminazione delle nazioni, delle leggi dell'insurrezione e via dicendo: in altre parole, tutta la ricerca teorica su come fare la rivoluzione socialista. E per di più, pur limitando la teoria politica « in senso stretto » all'analisi dello Stato capitalistico, questo secolo ha conosciuto tipi rilevanti di Stato borghese di cui Rousseau non ebbe la minima idea: in primo luogo gli Stati fascisti, la cui analisi esemplare dobbiamo a Trotskij. Come puoi escludere tutto ciò dalla teoria politica marxista?

R. Risponderò in questo modo. Innanzitutto, la formulazione che hai citato si riferisce ovviamente solo alla filosofia politica vera e propria, cioè alle questioni più generali di principio della teoria di Marx e Lenin, che sono derivate da Rousseau. Tu stesso le hai ricordate: la critica dello Stato rappresentativo e della separazione della società civile dalla società politica, la non-identificazione di governo e sovrano, il rifiuto della rappresentanza parlamentare, l'idea di delegati del popolo revocabili e così via. Sotto questo profilo, dobbiamo renderci conto che il discorso di Marx sullo Stato non ha conosciuto mai grandi sviluppi ulteriori. Su questo problema, i suoi testi fondamentali sono la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1843, e la *Questione ebraica*, del 1844; poi, molto più tardi, le pagine sulla Comune di Parigi nella *Guerra civile in Francia* del 1871. Tutti questi scritti riprendono e ripetono di continuo dei temi che si trovano in Rousseau. La mia affermazione, ovviamente, non ha valore nel campo della strategia rivoluzionaria : la costruzione del partito, le alleanze di classe o il fascismo. Aveva una portata molto più ristretta. Al tempo stesso, però, voglio mettere in chiaro che essa conteneva un elemento deliberatamente provocatorio. Con essa

intendevo richiamare l'attenzione su un fatto preciso: la debolezza e lo sviluppo frammentario della teoria politica all'interno del marxismo. In altre parole, si può anche leggere quella mia affermazione come un modo per dire che al marxismo manca una vera e propria teoria politica. Tutti gli elementi dell'opera di Lenin che tu hai indicato — i suoi scritti sul partito, sui contadini, sulla questione nazionale e via dicendo — hanno una grande importanza: ma essi hanno sempre un legame così stretto con eventi storici specifici che non ci è mai possibile estrapolarli ad un livello di generalizzazione tale da poterli trasferire, puramente e semplicemente, in un contesto storico profondamente diverso da quello in cui Lenin pensò ed agì. La mia affermazione, dunque, aveva in realtà un significato polemico. Nel marxismo, lo sviluppo della teoria politica è stato straordinariamente debole. Vi sono indubbiamente molti motivi che spiegano questa debolezza. È certo che una delle ragioni cruciali fu il fatto che tanto Marx quanto Lenin immaginarono la transizione al socialismo e la realizzazione del comunismo su scala mondiale come un processo estremamente rapido e vicino nel tempo. Il risultato fu che la sfera delle strutture politiche rimase scarsamente indagata ed esplorata. Questo fatto si può esprimere in forma paradossale dicendo che il movimento politico ispirato dal marxismo è stato praticamente privo di una teoria politica. L'assurdità e il pericolo di questo stato di cose sono evidenti oggi, quando è ormai chiaro che la cosiddetta fase di transizione al socialismo è in realtà un processo estremamente lungo, secolare, la cui durata non fu mai prevista né da Marx né da Lenin; un processo durante il quale i gruppi dirigenti comunisti esercitano di fatto il potere in nome del marxismo, in assenza di ogni vera teoria di questo potere — per non parlare, poi, di un controllo qualsiasi da parte delle masse su cui esercitano il potere.

D. Qual è il tuo giudizio su Althusser e i suoi seguaci? La scuola dell'avolpiana, in Italia, fu la prima corrente radicalmente antihegeliana nel marxismo occidentale dai tempi della prima guerra mondiale. Essa sviluppò un insieme articolato di temi il cui scopo consisteva nel dimostrare la rottura di Marx con Hegel in

forza della costituzione di una nuova scienza della società, la quale fu in seguito compromessa dalla reintroduzione di motivi hegeliani nel materialismo storico posteriore a Marx. Circa dieci anni più tardi molte idee assai simili a queste furono sviluppate da Althusser in Francia, dove hanno conquistato una larga influenza intellettuale. Qual è il tuo attuale giudizio dell'opera di Althusser?

R. Non è facile rispondere a questa domanda. Ho conosciuto personalmente Althusser, e sono stato in corrispondenza con lui per alcuni anni. Poi, una volta non gli rispondevo io, un'altra lui non rispondeva a me, e così, a poco a poco, lo scambio di lettere tra noi due è cessato. Quando c'incontrammo per la prima volta in Italia, Althusser mi mostrò alcuni degli articoli che raccolse in seguito in *Per Marx*. La mia prima impressione, leggendoli, fu che esisteva una notevole convergenza tra le nostre posizioni e quelle di Althusser. La mia riserva principale, a proposito di questa convergenza, era che Althusser non sembrava possedere un controllo sufficientemente saldo dei canoni della tradizione filosofica. Il discorso di Della Volpe su Hegel era sempre basato su una profonda conoscenza ed un esame analitico dei testi, per non parlare di quelli di Kant, Aristotele o Platone. Questa dimensione era assai meno evidente in Althusser. Al contrario, essa era sostituita dall'intromissione di semplificazioni di tipo politico. In questi saggi, c'erano per esempio numerosi riferimenti a Mao, che avevano l'aria di essere delle intrusioni di un altro genere di discorso nell'ambito del testo filosofico. Politicamente, si deve aggiungere, nessuno dei dellavolpiani ha mai avuto debolezze nei confronti del maoismo. In ogni caso, fatte queste riserve, gli articoli più tardi raccolti in *Per Marx* sembravano per un altro verso dimostrare una pronunciata convergenza con le tesi classiche della corrente dellavolpiana del marxismo italiano. Poi Althusser mi mandò *Leggere il Capitale*. Cominciai a leggerlo e mi resi conto — lo dico senza ironia — che non riuscivo a capire i presupposti e il fine del libro. Ciò che forse mi colpì maggiormente fu qualcosa che Hobsbawm osservò più tardi in una recensione di Althusser, peraltro assai elogiativa, nel « Times Literary Supplement »: che *Leggere il Capitale* non era in realtà d'aiuto a nessuno per leggere il *Capitale*. Ebbi l'impressione di una prolissa

costruzione teorica eretta, per così dire, alle spalle del *Capitale*, Come tale non mi sembrò particolarmente interessante, e smisi di leggerlo.

Apparve poi la raccolta di saggi *Lenin e la filosofia*, che comprendeva *Lenin davanti ad Hegel*, e divenne sempre più evidente che Althusser stava cercando di salvare, almeno di nome, il « materialismo dialettico ». Ora, per quel che mi riguarda, il materialismo dialettico è una metafisica scolastica la cui sopravvivenza indica solo quanto siano stati inadeguati, fino a questo momento, i tentativi da parte del movimento operaio di fare i conti con i grandi problemi della scienza moderna. È un pasticcio filosofico da scuola serale. Sebbene Althusser ne desse un'interpretazione tutta sua particolare, non riuscivo a capire perché continuasse ad aggrapparsi all'idea del materialismo dialettico. Più di recente, comunque, credo di aver colto la funzione reale che esso assolve nell'opera di Althusser, e che lo rende più facilmente inquadrabile nella storia del marxismo precedente. C'è un passo, in una polemica di Godelier con Lucien Sève, che è davvero rivelatore al riguardo. Godelier cita una lettera di Engels a Lafargue del 1884, in cui si anticipa una tesi più tardi sviluppata da Hilferding nella sua prefazione al *Capitale finanziario*⁵. Si tratta dell'idea secondo cui esiste una differenza di fondo tra marxismo e socialismo, al punto che si può accettare l'uno e rifiutare l'altro, in quanto il marxismo sarebbe una scienza libera da giudizi di valore, priva di qualsiasi orientamento ideologico o finalismo politico. In Althusser, lo stesso tema prende la forma della sua recente scoperta secondo la quale Marx, in sostanza, ha ereditato direttamente da Hegel una nozione cardinale — l'idea di « processo senza soggetto ». Dal punto di vista filologico, naturalmente, si tratta di un'affermazione assurda: può esser fatta solo da qualcuno che abbia letto Hegel molto tempo fa, conservandone solo uno sbiadito ricordo. Il processo hegeliano, infatti, ha un soggetto assai ben visibile. Il soggetto non è umano, è il Logos. Il soggetto della storia, in Hegel, è la ragione, come è evidente, tra l'altro, nella sua famosa espressione « *die List der Vernunft* » — « l'astuzia della ragione ». Ma, a parte le questioni erudite, che significa affermare che per Marx la storia è un processo senza soggetto? Significa che la storia non è la sede

dell'emancipazione umana. Per Marx però, com'è ovvio, la rivoluzione era esattamente questo — un processo di autoemancipazione collettiva.

Nella sua ultima opera, *Umanesimo e stalinismo*, Althusser torna ad affermare con insistenza la sua tesi del processo senza soggetto. Per la prima volta, tuttavia, è anche costretto ad ammettere che il tema dell'alienazione è presente nel *Capitale*. La verità, in effetti, è che i temi dell'alienazione e del feticismo sono presenti non solo nel *Capitale*, ma in tutta l'opera del Marx maturo — non solo nei *Grundrisse* ma anche, per centinaia di pagine, nelle *Teorie sul plusvalore*. I *Grundrisse* e le *Teorie sul plusvalore* esprimono semplicemente in termini più netti ciò che il linguaggio del *Capitale* afferma in modo più obliquo e indiretto, in considerazione del fatto che Marx vi si servì in misura assai maggiore della terminologia scientifica dell'economia politica inglese. Ma i problemi del lavoro alienato e del feticismo delle merci sono fondamentali per l'architettura complessiva dell'opera matura di Marx. Ora Althusser, per quanto riluttante, ammette che questi problemi sono presenti nel *Capitale*: questo però fa crollare tutta la sua precedente formulazione della « rottura » tra il Marx giovane e il Marx maturo, e squalifica l'idea della storia come processo senza soggetto. Ma è questa la componente del marxismo che Althusser essenzialmente rifiuta. Penso che questo spieghi la sua organica simpatia per lo stalinismo.

Nel suo *Umanesimo e stalinismo*, naturalmente, Althusser cerca in qualche modo di prendere le distanze da Stalin. Ma il livello di questo *pamphlet*, con la sua mescolanza di virulenza e banalità, fa cascare le braccia, come si dice a Roma. Nulla è più impressionante della povertà delle categorie con cui Althusser cerca di spiegare lo stalinismo, riducendolo semplicemente ad un « economicismo » che è un epifenomeno della Seconda Internazionale — come se si trattasse di una mera deviazione ideologica, e per di più di una che ci è familiare da molto tempo! Naturalmente, lo stalinismo fu un fenomeno molto più complesso di quanto possano suggerire queste esili categorie. Althusser è certamente una persona di estrema intelligenza, e ho per lui una profonda simpatia umana. Ma non si può sfuggire all'impressione che il suo pensiero sia diventato sempre più povero ed arido col passare

del tempo.

D. Nella tua *Introduzione ai Quaderni filosofici di Lenin*, pubblicata nel 1958, concludi dicendo che il giovane Lenin del 1894 non aveva letto Hegel al tempo in cui scrisse *Che cosa sono gli « amici del popolo »*, ma che, nonostante ciò, era riuscito a capirlo meglio del Lenin più tardo dei Quaderni, che lo aveva effettivamente studiato nel 1916 ma lo aveva frainteso. Quindi, in una conclusione piuttosto oscura, aggiungi che questo paradosso indica « due diverse ' vocazioni ' che si affrontano ancora oggi nel cuore stesso del marxismo. Spiegare come e perché queste due ' vocazioni ' si siano storicamente congiunte e sovrapposte è un compito di grande lena, ma che sarà comunque da affrontare »⁶. Che cosa intendevi dire con questo?

R. Devi tener presente che quando ho scritto quelle righe ero giovane e pieno d'entusiasmo. Avevo una certa tendenza all'esagerazione. È vero che Lenin non aveva una conoscenza di prima mano di Hegel quando scrisse *Che cosa sono gli « amici del popolo »*. Ma questo testo reca l'impronta della cultura positivista del tempo: i significati esoterici che volli attribuirgli, oggi li respingerei con decisione. Mi sembra che le note positivistiche che affiorano qua e là nella mia *Introduzione* del 1958 siano state corrette e superate nel mio studio del 1969 su *Il marxismo e Hegel*. Comunque, in questo alternarsi di sbandamenti e oscillazioni, cercavo a tentoni la strada verso un problema serio e reale, che mi impegna direttamente da alcuni anni. Ci sono due possibili linee di sviluppo nel discorso di Marx, che si esprimono rispettivamente nel titolo e nel sottotitolo del *Capitale*. La prima è quella proposta dallo stesso Marx nella sua Prefazione alla prima edizione e nel Poscritto alla seconda edizione, in cui egli si presenta semplicemente come uno scienziato. Marx, stando alle sue stesse parole, starebbe compiendo qui, nel campo delle scienze storiche e sociali, ciò che era già stato realizzato in quello delle scienze naturali. Questa era anche l'interpretazione che Lenin dava di Marx in *Che cosa sono gli « amici del popolo »*, e la mia *Introduzione* del 1958 procedeva nella medesima direzione. È il titolo stesso del *Capitale* che

indica questa strada. Esso promette che l'economia politica, che era iniziata con l'opera di Smith e Ricardo ma che era ancora rimasta contraddittoria e incompleta, diventerà ora una scienza vera e propria nel pieno senso della parola. Il sottotitolo del libro, però, suggerisce un'altra prospettiva: una « critica dell'economia politica ». Quest'idea ha avuto poca risonanza nella Seconda e nella Terza Internazionale. Lenin avrebbe certamente respinto l'idea che il marxismo sia una critica dell'economia politica: per lui esso era solo una critica dell'economia politica *borghese*, che trasformava finalmente l'economia politica stessa in una vera scienza. Ma il sottotitolo del *Capitale* indica qualcosa di più di questo: suggerisce che l'economia politica in quanto tale è borghese e va criticata *tout court*. Questa seconda dimensione dell'opera di Marx è esattamente quella che culmina nella sua teoria dell'alienazione e del feticismo. Il problema di fondo per noi è sapere se e come queste due diverse prospettive interne all'opera di Marx possano esser tenute insieme in un unico sistema. Può una teoria puramente scientifica contenere al suo interno un discorso sull'alienazione? Il problema non mi sembra ancora risolto.

D. *L'interpretazione originaria della scuola dell'avvolpiana vedeva nell'opera di Marx qualcosa di stretta-mente analogo all'opera di Galilei. Esistono tuttavia ovvie difficoltà a trasporre i procedimenti sperimentali delle scienze naturali all'interno delle scienze sociali. È noto che la storia non è un laboratorio in cui i fenomeni possano essere isolati e ripetuti artificialmente come è possibile nella fisica. Lenin ripeteva spesso: « Questo è un momento unico: può passare, e la possibilità che si ripresenti potrebbe non tornare mai più... » — esattamente l'opposto della reiterabilità. Nella tua Introduzione ai suoi Quaderni filosofici c'è però un passo sorprendente: « La logica si costituisce a un tempo con la sociologia, in quel medesimo rapporto di unità-distinzione in cui sono tra loro coscienza e essere sociale: la logica cade, quindi, entro la scienza della storia, ma la scienza della storia cade a sua volta entro la storia. Cioè, la sociologia passa ad alimentare la tecnica del politico, diviene lotta per la trasformazione del mondo. La pratica è funzionale al prodursi della teoria, ma la teoria poi è*

una funzione della pratica. La scienza si verifica nella e come società, ma la vita associata, a sua volta, è un esperimento in atto nel laboratorio del mondo. Scienza dunque la storia, in quanto historia rerum gestarum, pratica-teoria; ma scienza anche le res gestae stesse, teoria-pratica; ovvero, come suona un grande pensiero di Engels, ' la storia è esperimento e industria '. E si comprende allora la struttura dell'opera di Marx, il nesso profondo tra il ' profeta ', cioè il politico, e lo scienziato »⁷. Sei tuttora soddisfatto di questa soluzione?

R. Hai scelto la pagina migliore di quel testo — quella in cui mi sono più sforzata di far quadrare il circolo! Non la condivido più, perché oggi mi rendo conto che quella che allora mi era sembrata una soluzione è un problema tuttora irrisolto. Attualmente sto attraversando una fase di ripensamento radicale di moki di questi problemi: non sono ancora in grado di prevederne compiutamente l'esito. Pubblicherò probabilmente un breve scritto sulla teoria della contraddizione capitalistica in Marx, nel quale prenderò ancor più le distanze dall'opera di Della Volpe e cercherò di dimostrare, analizzando lo scritto di Kant del 1763 *Tentativo di introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia*, che il concetto di contraddizione capitalistica di Marx non è uguale al concetto kantiano di « opposizione reale ». Di questo sono ormai convinto, ma resta un punto limitato, e non sono ancora sicuro delle sue implicazioni. Comunque, per rispondere alla tua domanda, direi che in questo prossimo studio il senso del mio ragionamento è che Marx non può essere semplicemente identificato con Galilei; questo sarebbe possibile solo se le contraddizioni capitalistiche fossero opposizioni reali nel senso che Kant attribuisce al termine.

D. Uno dei temi fondamentali de Il marxismo e Hegel è che le contraddizioni esistono tra le proposizioni, ma non tra le cose. La confusione tra questi due aspetti è per te il tratto distintivo del materialismo dialettico, quello che lo qualifica come una pseudo-scienza. Tuttavia nell'ultimo saggio di Ideologia e società, scritto un anno più tardi, tu parli ripetutamente della realtà capitalistica come « realtà capovolta », come sistema che sta « a testa in giù »

Non è forse questo un modo metaforico di reintrodurre l'idea di una « contraddizione tra le cose » — con un'immagine letteraria invece che con un assioma concettuale? Come si può conciliare l'idea di una « realtà capovolta » con il principio di non-contraddizione, su cui tu hai sempre insistito dichiarandolo essenziale per qualsiasi scienza?

R. Questo è per l'appunto il problema su cui sto attualmente lavorando: hai perfettamente ragione a metterne in luce le difficoltà. Io continuo infatti a mantenere la tesi fondamentale secondo la quale il materialismo presuppone la non-contraddizione — secondo la quale la realtà è non-contraddittoria. Sotto questo riguardo condivido le posizioni di Ajdukiewicz e Linke, e ribadisco interamente la mia critica del materialismo dialettico. Al tempo stesso, però, rileggendo Marx mi sono reso conto che per lui le contraddizioni capitalistiche sono innegabilmente delle contraddizioni dialettiche. Della Volpe cercò di aggirare l'ostacolo interpretando l'opposizione tra capitale e lavoro salariato come un'opposizione reale —

Realre pugnanz — in senso kantiano: vale a dire come un'opposizione senza contraddizione, *ohne Widerspruch*. Ma il problema è in realtà molto più complesso. Continuo a credere che il materialismo esclude l'idea di una realtà contraddittoria: ma non c'è dubbio che per Marx il rapporto tra capitale e lavoro salariato è una contraddizione dialettica. [Su tutto quest'ordine di problemi si veda, più avanti, il saggio *Marxismo e dialettica*. (Rimando aggiunto.)⁸], Per Marx il capitalismo è una realtà contraddittoria non perché — come vorrebbe il materialismo dialettico — essendo una realtà deve necessariamente essere contraddittorio, ma perché è una realtà capovolta, invertita, a testa in giù. Sono perfettamente consapevole del fatto che l'idea di una realtà contraddittoria sembra cozzare contro i presupposti di ogni scienza: ma Marx era convinto della validità di quest'idea. Non dico che avesse necessariamente ragione. Non mi sento ancora in grado di affermare se l'idea di una realtà capovolta sia compatibile o meno con una scienza sociale. Vorrei comunque fare qualche osservazione sul problema, che avevi sollevato prima, dei rapporti tra scienze sociali e naturali. Non sostengo più la posizione ottimistica della mia Introduzione del 1958, in cui

assumevo troppo facilmente l'esistenza di una omogeneità di fondo tra le scienze della natura e le scienze della società. Mi rendo d'altra parte conto che entrambe le posizioni di massima assunte generalmente su questo problema sollevano grosse difficoltà. La prima posizione è quella assunta da me nell'introduzione e che derivava da Della Volpe: essa effettivamente identificava le scienze naturali e quelle sociali: per noi, allora, Marx era « il Galilei del mondo morale ». Oggi resto colpito da quanto questa formulazione sia discutibile: a parte ogni altra cosa, essa presuppone che il rapporto capitale-lavoro salariato sia in Marx un'opposizione non contraddittoria, il che non è vero. Esiste d'altra parte una seconda posizione che insiste sull'eterogeneità tra le scienze sociali e quelle naturali. Il pericolo insito in questa contrapposizione è che le scienze sociali tendono a diventare una forma di conoscenza qualitativamente diversa dalle scienze naturali, e ad intrattenere con queste lo stesso rapporto che la filosofia aveva tradizionalmente nei confronti della scienza in quanto tale. Non è un caso che questa sia stata la soluzione proposta dagli storicisti tedeschi — Dilthey, Windelband e Rickert. Essa venne poi ereditata da Croce, Bergson, Lukacs e dalla Scuola di Francoforte. Questa tradizione finisce invariabilmente con rafforzare che la vera conoscenza è la scienza sociale, la quale però, dato che non può essere assimilata alla scienza naturale, non è affatto scienza ma è filosofia. Ci sono dunque due possibilità: o esiste un'unica forma di conoscenza, fornita dalla scienza (ed è questa la posizione che vorrei ancora sostenere) — ma allora dovrebbe esser possibile costruire le scienze sociali su basi analoghe a quelle delle scienze naturali; oppure le scienze sociali sono effettivamente diverse dalle scienze naturali, ed esistono due tipi di conoscenza — ma dato che è impossibile che esistano due forme di conoscenza, le scienze naturali diventano allora una pseudo-conoscenza. Quest'ultima è l'alternativa ideologica dominante. In questo secolo la filosofia continentale europea è stata praticamente compatta nei suoi attacchi alle scienze naturali — da Husserl a Heidegger, da Croce a Gentile, da Bergson a Sartre. Personalmente, di fronte ai pericoli di questo idealismo spiritualista, preferirei incorrere nell'opposto pericolo del neopositivismo. Ma sono incerto

sull'argomento, e non ho alcuna soluzione già pronta.

D. *Per passare al Capitale stesso come esempio di metodo scientifico, tu hai scritto che vi è stata « una verifica conclusiva, che possiamo dire esterna, in cui la vera conferma al Capitale viene apportata dallo sviluppo storico successivo: verifica a cui si riferisce Lenin quando afferma che è 'il criterio della pratica' — cioè lo sviluppo di tutti i paesi capitalistici in questi ultimi decenni — che dimostra la verità obiettiva di tutta la teoria economica e sociale di Marx in generale. Di tutta la teoria, — si noti; il che vuol dire che intessuta e contesta di ipotesi verificate e, quindi, di leggi continuamente da controllare e da 'aggiustare' alla luce dell'esperienza storico-reale, è non già questa o quella parte ma l'intera opera di Marx »⁹. Come giudichi, oggi, queste affermazioni?*

R. Puri e semplici errori di gioventù.

D. *In uno scritto recente tu sembri riconoscere l'esistenza di una teoria del « crollo » nel Capitale, anche se la tua analisi è molto cauta e suggerisce che esistono, nell'opera di Marx, degli elementi che vanno in senso contrario. Tu identifichi nel postulato della caduta del saggio di profitto contenuto nel Capitale l'elemento portante della teoria del « crollo »¹⁰. Pensi che questa sia una legge scientifica che è stata « verificata in modo conclusivo dallo sviluppo storico successivo »?*

R. Assolutamente no. In effetti credo che si possano dire cose ben più gravi a proposito delle previsioni contenute nel *Capitale*. Non solo non si è avuta una verifica empirica della caduta del saggio di profitto, ma non si è neanche realizzato ciò che costituisce la verifica decisiva del *Capitale*: una rivoluzione socialista in Occidente. Il risultato è che oggi il marxismo è in crisi, e può uscire da questa crisi solo riconoscendone l'esistenza. Ma è proprio questo riconoscimento ad essere coscientemente eluso da ogni marxista, piccolo o grande. Ciò è perfettamente comprensibile nel caso dei numerosi intellettuali apolitici e apologetici che

stanno nei partiti comunisti occidentali, e che hanno la sola funzione di decorare con una patina di marxismo la pratica politica assolutamente non marxista di questi partiti. Ben più grave è l'esempio offerto da intellettuali di indiscussa levatura che nel loro lavoro tengono sistematicamente nascosta la crisi del marxismo, e così facendo contribuiscono a prolungarne la paralisi come scienza sociale. Mi spiegherò con due esempi. Baran e Sweezy, nella loro introduzione al *Capitale monopolistico*, informano i lettori in una breve nota che non si serviranno del concetto di plusvalore ma di quello di *surplus*, e che al posto del concetto di lavoro salariato useranno quello di lavoro dipendente. Che vuol dire tutto ciò? Significa che Baran e Sweezy avevano deciso che era impossibile servirsi della teoria del valore e del plusvalore nella loro analisi del capitalismo americano del dopoguerra. Hanno tutti i diritti di compiere questa scelta; possono anche aver ragione di farla — non c'è bisogno di entrare adesso nel merito della questione. Ma il modo in cui si comportano è significativo. In realtà essi fanno saltare le fondamenta della costruzione di Marx: privato della teoria del valore e del plusvalore il *Capitale* crolla. Ma essi si limitano a menzionare questa eliminazione in una nota a pie' di pagina, e poi procedono con noncuranza come se nulla fosse avvenuto — come se, una volta eseguita questa correzione di secondaria importanza, l'opera di Marx rimanesse più sicura e resistente che mai.

Prendiamo un altro caso, quello di un intellettuale e studioso di grande valore per il quale ho il massimo rispetto: Maurice Dobb, Presentando una edizione italiana del *Capitale* a cent'anni dalla pubblicazione, Dobb ha scritto una Prefazione in cui afferma che tutto è a posto se non fosse per una minuscola imperfezione, un piccolo difetto dell'originale. Questo errore di poco conto, dice Dobb, è il modo in cui Marx opera la trasformazione dei valori in prezzi nel III Libro del *Capitale*; per fortuna, tuttavia, l'errore è stato corretto da Sraffa, e adesso tutto fila liscio di nuovo. Dobb può benissimo aver ragione di non esser soddisfatto del modo in cui Marx risolve il problema della trasformazione, così come è possibile che Sweezy avesse ottimi motivi per respingere la teoria del valore. Per ora possiamo sospendere il giudizio su questi argomenti. Dove però essi hanno certamente torto è nel

credere, o nel far mostra di credere, che si possano asportare le fondamenta su cui poggia la costruzione teorica di Marx e al tempo stesso mantenere in piedi tutto l'edificio. È questo un modo di comportarsi che non è semplicemente illusorio. Rifiutando di ammettere che ciò che si respinge dell'opera di Marx non è secondario ma essenziale, si occulta e, quindi, si rende più grave la crisi del marxismo nel suo complesso. Elusioni intellettuali di questo genere rendono solo più acuta la stagnazione del pensiero socialista oggi evidente dappertutto nel mondo occidentale. Lo stesso vale per i giovani economisti marxisti italiani che hanno fatto proprie la maggior parte delle idee di Sraffa. Non voglio dire che Sraffa ha torto: sono disposto ad accettare in via di ipotesi che egli abbia ragione. Ma è del tutto assurdo accettare Sraffa, la cui opera implica la completa demolizione dei fondamenti dell'analisi di Marx, e pretendere al tempo stesso che si tratti del modo migliore per puntellare l'opera di Marx.

D. *I problemi centrali del marxismo contemporaneo non riguardano, naturalmente, solo la teoria economica. Esistono anche problemi politici. In due testi recenti tu hai sviluppato una distinzione tra l'idea di « via parlamentare » e « via pacifica » al socialismo. Così nel penultimo saggio di Ideologia e società tu sostieni che Stato e rivoluzione non è un puro e semplice attacco al riformismo in quanto tale, e non ha il suo fulcro nell'affermazione che è necessaria la violenza fisica per distruggere lo Stato borghese — ma riguarda piuttosto un tema di importanza ben maggiore, cioè la necessità di sostituire una forma storica di potere con un'altra: lo Stato rappresentativo parlamentare con la democrazia proletaria diretta, con i consigli operai, che non sono già più uno Stato in senso proprio. Più di recente, in un articolo sul Cile, hai ripetuto che la violenza è essenzialmente secondaria in una rivoluzione socialista — qualcosa che può esserci o no, ma che non è mai sufficiente a qualificarla come socialista. In entrambi questi saggi, per sostenere il tuo ragionamento, tu citi un articolo di Lenin del settembre 1917 in cui egli afferma che in Russia era possibile una transizione pacifica al socialismo. Ma non ti sembra che questo passo di Lenin sia usato in modo assai superficiale? Nel settembre 1917 la prima guerra mondiale aveva già causato una violenza storica colossale che era costata alla Russia milioni di vite umane e aveva sostanzialmente disintegrato l'esercito, questo apparato repressivo dello Stato zarista. La Rivoluzione di febbraio, per di più, aveva rovesciato lo zar con sollevazioni violente: si trattò di un'esplosione popolare che non fu affatto un processo pacifico. Fu solo in questo contesto, dopo lo sfaldarsi della macchina militare zarista e l'istituzione dei soviet su scala nazionale, che Lenin affermò che ci si trovava in un periodo, di breve durata, in cui era possibile il passaggio al socialismo senza ulteriore violenza, se il Governo Provvisorio avesse ceduto il potere ai soviet. Nei fatti, naturalmente, si rese ugualmente necessaria la*

Rivoluzione d'ottobre — un'insurrezione organizzata per la conquista del potere. È fuori discussione che Lenin, in tutta la sua opera, insiste di continuo sul fatto che la violenza popolare è necessaria e inevitabile per spezzare l'apparato militare e poliziesco della classe dominante. Mi sembra che in generale tu sorvoli con troppa disinvoltura su questo tema decisivo della teoria rivoluzionaria di Lenin. Non può darsi che la giusta esigenza di opporsi al tradizionale disinteresse stalinista nei confronti della democrazia proletaria, e all'uso massiccio della violenza poliziesca nei confronti della stessa classe operaia, ti abbia involontariamente portato a minimizzare la violenza proletaria insita in ogni sollevazione rivoluzionaria di massa contro il capitale?

R. Forse hai ragione nel dire che sono stato incline a trascurare questa dimensione della rivoluzione, Ma qual' era lo scopo di fondo del mio saggio su *Stato e rivoluzione*? Tu stesso l'hai indicato. Si trattava di affrontare ed attaccare una concezione che lo stalinismo aveva trapiantato nel movimento operaio e che identificava rivoluzione e violenza. Secondo questa tradizione, era solo la violenza a fornire il tratto specifico della rivoluzione: ogni altra cosa — la trasformazione della natura del potere, l'istituzione della democrazia socialista — non aveva importanza. La differenza tra comunisti e socialdemocratici si riduceva al fatto che i primi erano a favore di una rivoluzione violenta mentre i secondi erano contro la rivoluzione perché pacifisti. Se, dopo la rivoluzione, i comunisti davano vita ad una dittatura politica burocratica, o persino a una tirannide personale come quella di Stalin, tutto ciò non significava un gran che: il regime continuava ad essere socialista. È per combattere questa lunga tradizione che ho cercato di dimostrare che rivoluzione e violenza non sono assolutamente concetti intercambiabili, e che al limite si potrebbe pure avere una rivoluzione pacifica. Quest'idea, in Lenin, non è del resto un fatto isolato: c'è tutto un capitolo de *I compiti della rivoluzione* intitolato « lo sviluppo pacifico della rivoluzione ».

D. *Gli unici passi importanti in cui Lenin afferma la possibilità di una rivoluzione pacifica sono quelli net quali immagina una fase*

storica in cui la classe dominante sia stata già espropriata da rivoluzioni violente nelle principali nazioni industrializzate del mondo, e i capitalisti delle nazioni di minore importanza capitolino senza grande resistenza di fronte ai rispettivi lavoratori, in conseguenza del fatto che i rapporti globali di forza non lasciano loro più nessuna speranza.

Questa però, oggi come oggi, non è una prospettiva di grande rilievo.

R. Non mi sembra che siamo in disaccordo sulla sostanza della questione. Il fatto realmente importante è la natura politica del potere che emerge in seguito alla rivoluzione, quale che sia la forza e il potere coercitivo delle lotte che la precedono. La mia preoccupazione principale consisteva nel combattere il disprezzo per la democrazia socialista ereditato dallo stalinismo.

D. Si tratta di una preoccupazione molto comprensibile. Eppure, sono ormai molti anni che gli stessi partiti comunisti occidentali hanno smesso non dico di esaltare, ma di parlare di violenza in qualsiasi forma: al contrario, parlano solo di una transizione pacifica verso una « democrazia avanzata » entro la cornice costituzionale dell'odierno Stato borghese. Potranno al massimo dire che, se dopo l'elezione di un governo di sinistra la borghesia non rispetta le regole costituzionali del gioco e lo attacca illegalmente, in quel caso la classe operaia ha il diritto di difendersi fisicamente. In Engels, Lenin o Trotskij, invece, l'insurrezione proletaria è essenzialmente considerata un'arma offensiva della strategia rivoluzionaria, la cui regola fondamentale consiste nel prendere l'iniziativa e mantenerla — la parola d'ordine di Danton, « audacia ». Sembra che tu metta la sordina su quest'eredità decisiva del pensiero marxista. Ma non ti pare che, al giorno d'oggi, un confronto polemico con il Partito comunista italiano non possa rinunciarvi?

R. È vero, come tu dici, che i partiti comunisti occidentali oggiogiorno non fanno più parola della violenza. Sfortunatamente, però, nello stesso periodo sono sorti all'estrema sinistra dei piccoli gruppi che riproducono

l'ossessione stalinista per la violenza, e la cui influenza, specie tra i giovani, non può essere ignorata: è spesso più estesa, nelle giovani generazioni di marxisti, di quella degli stessi partiti comunisti. Tu hai citato il mio articolo sul Cile. Lì avevo scritto che non ci può essere socialismo senza libertà di sciopero, libertà di stampa e libere elezioni. Queste sono state generalmente considerate affermazioni di vieto parlamentarismo. Come mai? Perché nella mentalità distorta e stalinista della maggior parte di questi gruppi la libertà di stampa o il diritto di sciopero sono identificati puramente e semplicemente col parlamentarismo: e dato che la rivoluzione socialista abolirà il parlamento, dovrà anche sopprimere ogni libertà di elezioni, di stampa e di sciopero. In altre parole, instaurerà un regime di polizia, non una democrazia proletaria. Per combattere questa disastrosa confusione si deve ricordare di continuo a ogni socialista che le libertà civili — la libertà di elezione e di espressione e il diritto di non erogare il proprio lavoro — non sono la stessa cosa del parlamento, e che l'esercizio della violenza, preso a sé, non è la stessa cosa della trasformazione rivoluzionaria dei rapporti sociali, né ne è la garanzia.

D. Vero. Ma in Cile il problema era un altro. Lì, nessuno, a sinistra, minacciava di sopprimere il diritto di sciopero. Il problema decisivo, al contrario, era diametralmente opposto: la fiducia nella neutralità dell'apparato repressivo dello Stato borghese. È stato questo che, in Cile, ha condotto al massacro. E inoltre, a parlare della situazione cilena non erano solo i gruppi dell'estrema sinistra; anche i partiti comunisti hanno fatto sentire i loro commenti. Non sarebbe stato necessario pronunciarsi anche su di loro?

R. Hai ragione. È successo che dovevo scrivere in fretta un articolo molto breve, in un tempo molto ridotto. Adesso mi rendo conto di aver scoperto il fianco al partito comunista. Lo ammetto.

D. Ma non è possibile che ci siano delle ragioni teoriche — non solo congiunturali — per la tua sottovalutazione dell'importanza

dell'apparato coercitivo dello Stato borghese? Tutto il tuo interesse per lo Stato borghese, infatti, si è essenzialmente appuntato su ciò che, dopo Marx, l'intera tradizione marxista, Lenin compreso, ha largamente trascurato: vale a dire, sulla realtà della democrazia parlamentare come struttura storica oggettiva della società borghese, e non come puro e semplice inganno o illusione soggettiva escogitata dalla classe dominante. L'efficacia politica e ideologica dello Stato democratico-borghese nel contenere e controllare la classe operaia occidentale è stata enorme, specialmente nell'assenza totale di democrazia proletaria nelle società dell'Est. E tuttavia, nonostante sia doveroso prendere estremamente sul serio il sistema dello Stato rappresentativo-parlamentare nel suo complesso, e farne un'analisi interna in quanto fondamento del potere politico borghese in Occidente, ciò non dovrebbe condurre a dimenticare che dietro di esso esiste un retroterra di apparati militari e polizieschi sempre pronti a scendere in campo. In ogni vera crisi sociale, in cui una classe si scontra direttamente con l'altra, la borghesia trova sempre la sua risorsa principale nell'apparato coercitivo e non in quello rappresentativo. Abbiamo davanti agli occhi la tragedia cilena, che ci mostra le conseguenze di questa dimenticanza.

R. Riconosco la giustezza di queste critiche. Hai ragione di farcele.

D. Sotto questo riguardo, è merito personale di Gramsci aver iniziato un tentativo di profonda riflessione su alcuni dei problemi strategici specifici posti dalle strutture sociali e politiche dei paesi capitalistici avanzati, con la loro combinazione di istituzioni rappresentative e repressive. Nei tuoi scritti principali non ti sei mai riferito gran che a Gramsci. Immagino che nella tua fase dell'avvolpiana tu lo abbia visto come un'influenza pericolosamente idealista sulla cultura italiana, e lo abbia preso in considerazione in un contesto sostanzialmente filosofico, più che come pensatore politico. È questa anche la tua posizione attuale?

R. No, su Gramsci ho cambiato completamente idea. La tua è una valutazione corretta del mio atteggiamento precedente. Ci era difficile, nella nostra posizione di estrema debolezza

come minoranza interna al Pci, riuscire a distinguere Gramsci dal modo in cui il gruppo dirigente del partito presentava Gramsci.

Questo è assolutamente vero. Da allora, però, ho riflettuto molto su Gramsci, e adesso ne comprendo molto meglio l'importanza. Su questo si deve essere estremamente chiari, mantenere il senso delle proporzioni ed evitare ogni culto o moda. Sono tuttora convinto che sia una follia presentare Gramsci come un pensatore della stessa levatura o addirittura superiore a Marx o a Lenin. Nella sua opera non vi è nessuna chiave d'oro teorica che possa offrire la soluzione delle nostre attuali difficoltà. Allo stesso tempo però, tra Gramsci e un pensatore come Lukacs, o persino Korsch — per non parlare di Althusser — c'è un abisso. Lukacs era un professore, Gramsci un rivoluzionario. Uno dei motivi per cui non ho ancora scritto su Gramsci è che sono in attesa che esca l'edizione critica dei suoi *Quaderni del carcere*; ritengo importante poter disporre di testi che siano veramente attendibili quando si scrive su un autore. In questo caso particolare non credo che l'edizione definitiva conterrà grandissime sorprese. Il modo, però, in cui i *Quaderni del carcere* sono stati finora pubblicati in Italia, è davvero fuorviante. Il primo volume, per esempio, era intitolato *il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, come se Gramsci avesse voluto costruire un sistema filosofico. Il vero scopo dei *Quaderni del carcere*, in realtà, è uno studio « sociologico » della società italiana. Tutta la differenza tra Gramsci e Togliatti consiste precisamente in questo. Per Gramsci l'indagine conoscitiva era essenziale all'azione politica. Per Togliatti la cultura era separata e giustapposta alla politica. Togliatti sfoggiava una cultura tradizionale di tipo retorico, e la sua politica non aveva alcun legame organico con essa. In Gramsci le due cose sono fuse e sintetizzate in modo genuino. Il suo studio della società italiana era davvero un modo di prepararsi a trasformarla. Questo dimostra la sua serietà di politico.

Sono convinto, in effetti, che oggi possiamo apprezzare la statura di Gramsci meglio di quanto non fosse possibile vent'anni fa: oggi infatti il marxismo attraversa una crisi che ci impone un profondo riesame autocritico — e la posizione di Gramsci nei *Quaderni del carcere* è appunto quella di un

politico e di un teorico che riflette su una sconfitta storica e sulle sue ragioni. Hobsbawm lo ha detto molto bene in un recente articolo sulla « New York Review of Books ». Gramsci cercava di capire i motivi di quella sconfitta. Era convinto che i « generali » del proletariato non avessero compreso la vera natura del terreno sociale su cui stavano operando, e che un'analisi preliminare e completa di questo terreno fosse la premessa di ogni nuova offensiva da parte della classe operaia. In altre parole, egli intraprese un'analisi delle caratteristiche peculiari della società italiana del suo tempo. Da questo punto di vista, il grande fascino e la forza della sua opera risiedono per me, paradossalmente, proprio nei suoi limiti. Quali furono i limiti di Gramsci? Fondamentalmente il fatto che egli aveva una conoscenza assai parziale e difettosa dell'opera di Marx, e anche gli scritti di Lenin gli erano noti solo in parte. Il risultato fu che egli non tentò neppure un'analisi economica del capitalismo italiano o europeo. Ma questa debolezza fu, per un altro verso, la sua forza. Proprio perché non possedeva un'effettiva padronanza della teoria economica marxista, Gramsci fu indotto a sviluppare una nuova esplorazione della storia italiana, che rovesciò la convenzionale schematizzazione di struttura e sovrastruttura — una coppia di concetti — sia detto per inciso — che sono assai poco frequenti nello stesso Marx, e che hanno quasi sempre condotto a semplificazioni elementari. Gramsci fu in tal modo libero di attribuire una importanza inconsueta alle componenti politiche e ideali della storia e della società italiana. Ci siamo tanto abituati, come marxisti, a guardare la realtà attraverso certi occhiali che è importantissimo che qualcuno, ogni tanto, sappia toglierseli dal naso: è probabile che vedrà il mondo in maniera un po' più confusa, ma è anche possibile che riesca a percepire cose di cui quelli con gli occhiali non s'accorgono nemmeno. L'incompletezza della sua formazione economica costrinse Gramsci a muoversi in una direzione di pensiero più originale e importante di quanto non gli sarebbe stato forse possibile se avesse posseduto una preparazione più ortodossa. Il suo studio, naturalmente, è restato incompleto e frammentario. Ma, nonostante tutti questi limiti, l'esempio di Gramsci e i risultati del suo lavoro hanno un'importanza di grande rilievo.

D. Tu hai isolato Gramsci tra i suoi contemporanei nell'Europa occidentale dopo la prima guerra mondiale come se fosse un caso a sé. Come riassumeresti il tuo giudizio su Trotskij?

R. Il mio atteggiamento nei confronti di Trotskij è tale che, qui in Italia, vengo generalmente considerato un « trotskista », anche se in realtà non lo sono mai stato. Se entri all'università di Roma vedrai delle scritte dipinte da alcuni studenti — maoisti e neostalinisti — che chiedono: « picconate Colletti ». C'è un'epidemia di anti-trotskismo tra i giovani, in Italia: e così sono comunemente considerato un trotskista.

Qual è la verità fondamentale che trova espressione in Trotskij — l'idea decisiva per cui sarei anche disposto ad esser chiamato trotskista? La si potrebbe condensare molto brevemente dicendo che, in una. prospettiva genuinamente marxista, gli Stati Uniti d'America dovrebbero essere la società più matura per una trasformazione socialista, e che Trotskij è il teorico che ce lo ricorda con più coraggio e insistenza. Trotskij, in altri termini, ha sempre insistito sul fatto che la forza decisiva in ogni vera rivoluzione socialista deve essere la classe operaia industriale, e che i contadini non possono in nessun caso assolverne la funzione, per non parlare del vertice del partito, sia pure comunista. Questa tesi fondamentale trova nell'opera di Trotskij il suo sviluppo più limpido e privo di equivoci. Senza di essa, il marxismo diventa qualcosa di puramente onorario — una volta che quest'elemento sia tolto di mezzo chiunque si può dichiarare marxista. Al tempo stesso, per quel che riguarda l'Unione Sovietica, penso che l'analisi che Trotskij ne fa nella *Rivoluzione tradita* sia esemplare, un vero modello di serietà ed equilibrio. Ci si dimentica spesso di quanto sia misurato e attento il giudizio della Russia sotto Stalin contenuto nella *Rivoluzione tradita*. Sono passati circa quarant'anni da quando Trotskij scrisse *La rivoluzione tradita*, nel 1936, e da allora, in Urss, la situazione si è ulteriormente deteriorata, nel senso che la casta burocratica al potere si è stabilizzata e consolidata. Ma io continuo a credere che il giudizio fondamentale di Trotskij, secondo il quale la Russia non è un regime capitalistico, resti ancor oggi valido. Questo non vuol dire, naturalmente, che in Urss esista il socialismo —

vi esiste una specie di società che gli zoologi non hanno ancora ben classificato. Mi trovo però sostanzialmente d'accordo con la posizione di Trotskij: la Russia non è un paese capitalistico. Dove divergo dalla sua analisi è sulla questione se l'Urss possa essere descritta come « uno Stato operaio degenerato »: questo concetto mi ha sempre lasciato perplesso. Al di là di questo dubbio, comunque, non sono in grado di avanzare una definizione più precisa. Ma ciò che soprattutto rispetto nelle posizioni di Trotskij è la sobria cautela della sua analisi dello stalinismo. Questa prudenza è tanto più salutare, oggi, contro il facile coro di chi, nella sinistra, ha improvvisamente scoperto il « capitalismo » o il « fascismo » in Urss.

D. Che giudizio dai, oggi, del tuo sviluppo personale come filosofo? E quali ti sembrano essere i problemi decisivi per lo sviluppo del marxismo nel suo complesso?

R. Abbiamo già discusso della scuola dell'avolpiana, nell'ambito della quale è avvenuta la mia formazione giovanile. Per concludere su questo punto, vorrei insistere su una critica ben più radicale di tutte quelle che ho fatto finora. Il fenomeno del dell'avolpismo — come oggi quello della scuola di Althusser — è stato sempre legato a problemi di *interpretazione* del marxismo: è nato in un ambito puramente teorico e vi è rimasto sempre confinato. Il tipo di rapporto che esso ha istituito con il marxismo è stato sempre segnato da una dissociazione e divisione di fondo tra teoria e attività politica. È questa una scissione che ha caratterizzato il marxismo in tutto il mondo, a partire dagli anni Venti. Collocata su questo sfondo, la scuola dell'avolpiana si riduce per necessità di cose ad un fenomeno di proporzioni assai modeste: su questo non dobbiamo nutrire illusioni, né esagerare le differenze politiche che vi furono tra i dell'avolpiani e gli storicisti. Il fatto davvero fondamentale è stato la separazione tra il marxismo teorico e la pratica del movimento operaio. Se prendi in considerazione opere come *La questione agraria* di Kautsky, *L'accumulazione del capitale* della Luxemburg o *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* di Lenin — tre fra le grandi opere del periodo immediatamente successivo a quello di Marx e di

Engels — ti rendi subito conto che la loro analisi teorica contiene al tempo stesso gli elementi di una strategia politica.. Sono opere che hanno tanto un valore effettivo di conoscenza quanto un fine strategico operativo. Lavori come questi, quali che fossero i loro limiti, tennero fermi i cardini del marxismo. Perché il marxismo non è un fenomeno paragonabile all'esistenzialismo, alla fenomenologia o al neopositivismo. Se lo diventa è finito. Ma che cosa è successo dopo la Rivoluzione d'ottobre, dagli anni Venti in poi? In Occidente, dove la rivoluzione era fallita e il proletariato era stato sconfitto, il marxismo è sopravvissuto come una pura e semplice corrente accademica nel chiuso delle università, e ha prodotto opere puramente teoriche o di semplice riflessione culturale. Lo sviluppo di Lukacs è la più chiara dimostrazione di questo processo, *Storia e coscienza di classe*, con tutti i suoi difetti, si proponeva di essere un libro di teoria politica, connesso ad una prassi reale. In seguito, però, Lukacs ha finito con lo scrivere opere di natura completamente diversa. *Il giovane Hegel* o *La distruzione della ragione* sono prodotti tipici di un professore universitario. Possono anche avere un grande valore culturale: ma non hanno più alcun rapporto con la vita del movimento operaio. Rappresentano dei tentativi di raggiungere un progresso conoscitivo sul piano della teoria restando però del tutto privi di implicazioni strategiche o politiche. Questo è stato il destino del marxismo in Occidente. Nel frattempo, che cosa avveniva all'Est? Lì sono avvenute delle rivoluzioni, ma in paesi in cui il livello raggiunto dallo sviluppo capitalistico era così arretrato da non esservi alcuna possibilità di costruire una società socialista. Le categorie classiche del marxismo non trovavano in questi paesi alcuna corrispondenza oggettiva e sistematica nella realtà. Esisteva una prassi politica rivoluzionaria che in certi casi ha dato vita a esperienze di massa di grande importanza e creatività; ma tutto ciò avveniva in un contesto storico estraneo alle categorie fondamentali della teoria di Marx. In tal modo questa prassi non è mai riuscita a tradursi in uno sviluppo teorico del marxismo stesso: l'opera di Mao ne è il caso più tipico. Si può dunque dire, semplificando al massimo, che in Occidente il marxismo è diventato un fenomeno semplicemente culturale ed accademico; mentre in Oriente i processi rivoluzionari si sono

sviluppati in un contesto troppo arretrato per permettere la realizzazione del socialismo, ed hanno inevitabilmente trovato espressione in idee e tradizioni non marxiste.

Questa separazione tra Occidente e Oriente ha gettato il marxismo in una crisi molto lunga. Sono purtroppo gli stessi marxisti — persino i migliori di loro, come s'è visto nel caso di Sweezy e Dobb — a mascherare e reprimere sistematicamente la presa di coscienza di questa crisi. Secondo me, invece, il marxismo può sperare di sopravvivere e di superare la prova solo scontrandosi precisamente con questi problemi. Naturalmente, il contributo che un individuo, o anche un gruppo ristretto di compagni, può fornire in questa direzione è in sé molto esiguo. In ogni caso, però, è questa la direzione in cui mi sforzo attualmente di lavorare: e, sotto questo profilo, devo esprimere la più profonda insoddisfazione nei confronti di ciò che ho fatto finora. Mi sento straordinariamente lontano dalle cose che ho scritto: nel migliore dei casi, infatti, non mi sembrano niente di più che un richiamo ai principi contro la realtà. Ma da un punto di vista marxista la storia non può mai aver torto: in altri termini non si possono mai opporre dei puri e semplici assiomi *a priori* all'evidenza dello sviluppo storico effettivo. Il vero compito sta nello studiare perché la storia ha preso una strada diversa da quella prevista nel *Capitale*. È probabile che chiunque voglia studiare questo fatto con onestà debba mettere in discussione alcuni cardini dello stesso pensiero di Marx. Oggi, dunque, disconosco completamente il trionfalismo dogmatico con cui, un tempo, ho difeso la giustezza di ogni rigo di Marx — il tono di quei passi, della mia Introduzione del 1958 che tu hai citato. Lasciamelo dire in modo ancora più reciso. Se i marxisti continuano a fermarsi all'epistemologia e alla gnoseologia il marxismo è veramente morto. C'è un solo modo in cui il marxismo può tornare in vita: se non si pubblicano più libri come *Il marxismo e Hegel* e si comincia invece a scrivere di nuovo libri come *Il capitale finanziario* di Hilferding, *L'accumulazione del capitale* della Luxemburg — o anche, tenuto conto che si trattava di un'opera popolare, *L'imperialismo* di Lenin. In breve, o il marxismo ha la capacità — che io certamente non ho — di produrre opere di quel livello, oppure sopravviverà come un puro e semplice *hobby* di qualche professore universitario. Ma in quel caso sarà

veramente morto, e i chierici potranno tranquillamente trovare un nome nuovo per i loro riti.

Intervistatore: Perry Anderson

Note

1 Cfr. L. Colletti, *Stato di diritto e sovranità popolare*, « Società », nov.-dic. 1960 e V. Gerratana, *Democrazia e Stato di diritto*, « Società », nov.-dic. 1961.

2 *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, p. 97.

3 Ma anche Gramsci. Si veda questo passo, che Togliatti espunse personalmente dalle bozze di stampa de *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, e che io già pubblicai nel '58: « L'origine di molti spropositi contenuti nel Saggio [di Bucharin] è da cercarsi nell'Antiduhring e nel tentativo troppo esteriore e formale di elaborare un sistema di concetti, intorno al nucleo originario di filosofia della prassi, che soddisfacesse il bisogno scolastico di completezza. Invece di fare lo sforzo di elaborare questo nucleo stesso, si sono prese affermazioni già in circolazione nel mondo della cultura e sono state assunte come omogenee a questo nucleo originario affermazioni che erano state già criticate ed espulse da forme di pensiero superiori, anche se non superiori alla filosofia della prassi ». In un altro punto Gramsci scrive: « È certo che in Engels (Antiduhring) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del Saggio. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali per dimostrare la dialettica legge cosmica, e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della prassi ». E, infine, l'avvertimento che, se « non bisogna sottovalutare il contributo di Engels, non bisogna neanche identificare Engels e Marx, né bisogna pensare che tutto ciò che il primo ha attribuito al secondo sia assolutamente autentica e senza infiltrazioni ». (Nota aggiunta.)

4 *Ideologia e società*, Bari 1969, p. 251.

5 Ed ecco il passo della lettera di Engels a Lafargue dell'11 agosto 1884, citato da Godelier (cfr. M. Godelier, L.

Sève, *Marxismo e strutturalismo*, Torino 1970, pp. 126-7): « Marx protesterebbe contro ' l'ideale politico, sodale ed economico ', che voi gli attribuite. Quando si è ' uomini di scienza non si hanno ideali, si elaborano risultati scientifici, e quando si è, inoltre, uomini di partito, si combatte per metterli in pratica. Ma quando si ha un ideale, non si può essere uomini di scienza, perché si ha un partito preso in anticipo ». Il tema, oltre che in Kautsky, ritorna anche in Hilferding: « È concezione errata, anche se diffusa *intra et extra muros*, identificare senz'altro marxismo e socialismo. Poiché, considerato logicamente, visto soltanto come sistema scientifico — prescindendo cioè dalla sua efficacia storica — il marxismo è solo una teoria delle leggi del divenire della società (...). Riconoscere la validità del marxismo (il che implica il riconoscimento della necessità del socialismo) non significa in alcun modo formulare valutazioni, né tanto meno significa additare una linea di condotta pratica. Poiché una cosa è riconoscere una necessità, altra cosa è porsi al servizio di quella necessità » (cfr. *Il capitale finanziario*, Milano 1961, pp. 5-6). (Nota aggiunta.)

6 *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 169-70.

7 *Ivi*, pp. 126-7.

8 *Ideologia e società*, cit., pp. 309-14.

9 *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 160.

10 L. Colletti - C. Napoleoni, *Il futuro del capitalismo. Crollo o sviluppo?*, Bari 1970, p. cr.

Parte seconda. Marxismo e dialettica

1.

Mi proverò a introdurre qualche chiarimento (anche se è impresa disperata farlo in una nota) sulla questione, accennata nell'intervista, della differenza tra « opposizione reale » (la *Realopposition* o *Realrepugnantz* di Kant) e « contraddizione dialettica ». Si tratta in entrambi i casi di due tipi di opposizione. Ma sono opposizioni radicalmente diverse. L'« opposizione reale » (o « contrarietà » di opposti incompatibili) è un'opposizione « senza contraddizione » | (*ohne Widerspruch*). Non viola il principio di identità e di (non-)contraddizione ed è quindi compatibile con la logica formale. Il secondo tipo di opposizione, invece, è « per contraddizione » (*durch den Widerspruch*) e dà luogo a un'opposizione *dialettica*.

Il marxismo, come vedremo, non ha mai avuto in proposito idee chiare. Nella stragrande maggioranza dei casi, non ha neppure sospettato che le opposizioni fossero *due* e radicalmente diverse. Nei rari casi, invece, in cui gliene è giunta notizia, ne ha frainteso il significato, considerando come un esempio e un caso di dialettica anche l'« opposizione reale », sebbene essa sia opposizione « senza contraddizione » e, quindi, a-dialettica.

2.

Molto brevemente ora sulla struttura delle due opposizioni.

a) *Opposizione « per contraddizione » o opposizione dialettica.*

È tradizionalmente espressa dalla formula « A non-A ». È il caso in cui un opposto non può stare senza l'altro e viceversa (attrazione reciproca degli opposti). Non-A è la negazione di A.

Esso è niente in sé e per sé: è *soltanto* la negazione dell'altro. Per poter dare quindi un significato a non-A, è necessario sapere al tempo stesso che cosa è A, cioè l'opposto che esso nega. Ma anche A, a sua volta, è negativo. Come non-A è la sua negazione, così A è la negazione dell'altro. E poiché dire A è come dire, in effetti, Non/non-A, anche A, per avere un significato, deve essere riferito all'altro di cui è la negazione. Entrambi i poli sono niente in sé e per sé, sono *negativi*. Ma ciascuno è *negazione-relazione*. Per poter sapere infatti che cos'è un estremo, si deve sapere al tempo stesso che cos'è l'altro, di cui il primo è la negazione. Ciascuno, per essere sé, implica quindi la relazione all'altro: cioè l'unità (l'unità degli opposti). E solo *all'interno* di questa unità è negazione dell'altro.

L'origine della dialettica è platonica. Entrambi gli opposti sono *negativi*, nel senso che sono irreali, non-cose (*Undinge*), ma *idee*. « Il concetto della vera dialettica — dice Hegel riferendosi a Platone — è quello di mostrare il movimento necessario dei concetti puri, non come se essa li risolvesse con ciò nel nulla, ma nel senso che il risultato, espresso così semplicemente, è appunto che i concetti son questo movimento e che l'universale è appunto l'unità di tali concetti opposti »¹.

Movimento di *concetti puri*, quindi, che si compenetrano a vicenda. L'uno passa nell'altro e questo nel primo. E, infatti, ciascuno è soltanto il *Non* dell'altro. Di per sé è niente. Ha la sua essenza fuori di sé, nell'opposto. Per poter essere quindi sé e dare senso al proprio *Non*, gli è necessario riferirsi alla natura dell'altro, di cui è la negazione. Opposizione-*inclusione*. Qui, in nuce, tutti i concetti chiave della dialettica platonica. La συμπλοκή εἰδών (cfr. W. G. Runciman, *Plato's later Epistemology*, Cambridge 1962, pp. 1.11 sgg.), cioè la connessione o implicazione reciproca delle idee. La κοινωνία των γενών, cioè la comunanza dei generi supremi, i μέγιστα γένη (nel linguaggio di Hegel: « i concetti puri »). E qui, anche, il problema della διαίρεσις o divisione secondo le specie (su cui è ancora utile vedere il vecchio libro di A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1926, vol. II, pp. 470-522, oltre a quello, fondamentale, di J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Stuttgart 1931 e ora Darmstadt 1974, no. 71 sgg.)².

Si tratta, naturalmente, del tardo Platone. La differenza

dalle sue posizioni precedenti è colta bene in questa valutazione complessiva di Cassirer. « La prima concezione della dottrina platonica delle idee separa l'uno e il molteplice, l'idea e il fenomeno assegnandoli a mondi diversi. Essere e divenire, οὐσία e γένεσις si oppongono come contrari che semplice mente si escludono, Senonché il procedere del pensiero platonico conduce a una problematica del tutto nuova: ora infatti viene scoperta una forma di ' movimento ', κίνησις; che non appartiene più all'accadere e all'esistenza sensibile, bensì all'idea stessa. Se uno stesso fenomeno deve ' partecipare ' di diverse idee, se queste si devono compenetrare in esso, ciò è possibile solo in quanto fra le idee stesse sussiste già una ' comunanza ' originaria, in virtù della quale l'una determina l'altra e l'una si muta nell'altra. Come il *Sofista* mostra, senza questa comunanza puramente ideale, senza questa κοινωνία τῶν, nessun sapere, nessuna conoscenza è possibile, Ma come il divenire racchiuda in sé come momenti necessari essere e nonessere risulta dal fatto che anche il non-essere non è semplicemente irreale, ma è inerente all'essenza, alla stessa idea pura. Contro la dottrina eleatica dell'unità e dell'immobilità del tutto, che poggia sull'assoluta opposizione di ' essere ' e di ' non-essere ', si deve ora sostenere la proposizione secondo cui ' in certo qual modo il non-essere è, e l'essere non è ' »³.

Tagliamo corto con le divagazioni e veniamo al dunque. Ciò che interessa trattenere di questo paragrafo è la struttura dell'opposizione-contraddizione.

Poiché ciascun polo della contraddizione è di per sé negativo, è semplicemente il *Non* dell'altro e ha la sua essenza fuori di sé, nell'opposto, ne deriva che, per essere sé, esso deve implicare la *relazione* all'altra; cioè l'*unità* degli opposti; e che, solo *all'*¹ *interno* di questa unità o inclusione, esso è negazione o esclusione dell'altro.

I due momenti del rapporto dialettico in Hegel — scrive Nicolai Hartmann — « acquistano un doppio significato, e il doppio significato è ad essi essenziale: ciascuno è una prima volta uno dei momenti ed una seconda l'unità di entrambi »⁴. La filosofia di Hegel ha « dimostrato che le singole idee, prese per sé, sono astrazioni; che hanno validità in generale solo assieme, e in un rapporto di valore reciproco; che dunque la

loro ' comunità ' o la loro ' interdipendenza ' (il loro ' reciproco compenetrarsi ') costituisce il *prius* di fronte alle singole idee »⁵.

Più avanti qualcosa sulla differenza tra Hegel e Platone. Qui l'estremo schematismo dell'esposizione ha lasciato in ombra tutte le diversità. D'altra parte è evidente che il riferimento a Platone non poteva avvenire in questa sede altro che a partire dalla posizione dialettico-moderna di Hegel, che è quella che propriamente ci interessa.

3.

E ora il secondo tipo di opposizione.

b) *Opposizione reale o « senza contraddizione ».*

Qui è tutto diverso. La formula che l'esprime è « A e B ». Entrambi gli opposti sono reali, positivi. Ciascuno sussiste per sé. E, poiché per essere sé, non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione. *Opposizione-esclusione*, anziché opposizione-inclusione. E, come prima si parlava di attrazione degli opposti, qui deve parlarsi di repugnanza reciproca. *Realrepuganz*.

C'è un testo di Marx che esprime bene il carattere dell'« opposizione reale » nella sua antitesi a quella dialettica. *Kritik* del 1843: «Estremi reali non possono mediarci tra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, che sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro »⁶.

Gli estremi *reali*, dunque, non si mediano. E' tempo perso (e, anzi, assai peggio) parlare di *dialettica delle cose*. Nel caso dell'opposizione-contraddizione, che è l'opposizione dialettica dei « generi supremi », cioè delle *idee* o « concetti puri »: attrazione reciproca, amore e brama della relazione, κοινωνία των γένων, *l'unità* come *prius*. Qui, invece, nessun bisogno della mediazione dialettica: gli opposti, in quanto reali, « non hanno niente di comune l'uno con l'altro »⁷.

Non è ora il caso di stare a vedere donde sia venuta a Marx questa concezione dell'opposizione reale, cioè della contrarietà di opposti incompatibili. Potrebbe essergli venuta direttamente dalla teoria aristotelica dei contrari o, indirettamente, da Feuerbach che la richiama più volte tra le righe. Il fatto certo è che il padre moderno della teoria dell'opposizione reale è Kant: prima, nel *Beweisgrund* e, più estesamente, nel *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (entrambi del 1763), e, poi, nella *Critica della ragion pura*, nelle mirabili pagine della Nota all'*Anfibolia dei concetti della riflessione*.

Poiché voglio essere breve, farò riferimento soltanto al capitolo I del *Tentativo* del '63, testo esemplare per semplicità e chiarezza. Qui Kant conferma ciò che già si è detto, offrendo, in più, chiarimenti e sviluppi ulteriori. La prima conferma riguarda il carattere *duplice* dell'opposizione. L'opposizione è: « o logica per contraddizione (*durch den Widerspruch*), o reale, cioè senza contraddizione (*ohne Widerspruch*) ». E Kant aggiunge: « La prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora »⁸.

Seguono, poi, le considerazioni circa la struttura dell'opposizione reale e la sua differenza radicale dall'opposizione-contraddizione. L'opposizione reale «è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione (...). Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza eguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa (*repraesentabile*). Si tratta di un'opposizione vera. Infatti ciò che è posto da una delle due tendenze, se essa fosse sola, è annullato dall'altra, ed ambedue queste tendenze sono predicati veri di una sola cosa e le appartengono contemporaneamente »⁹.

Anche nell'opposizione reale, dunque, c'è *negazione*, annullamento, ma d'un genere affatto diverso dalla contraddizione. Gli opposti reali non sono, come nella contraddizione, negativi di per sé e cioè *soltanto* il *Non* dell'altro; bensì sono entrambi positivi e reali. Qui, dice Kant, « sono affermativi ambedue i predicati A e B »¹⁰. La negazione che essi esercitano l'uno sull'altro consiste solo nel fatto che

essi annullano a vicenda i propri effetti. In breve, nell'opposizione reale o rapporto di contrarietà (*Gegenverhältnis*), gli estremi sono entrambi positivi, anche quando l'uno venga indicato come il contrario negativo dell'altro. « In una opposizione reale, dice Kant, una delle determinazioni opposte non può mai essere il contrario contraddittorio dell'altra [N.B. questo], che in tal caso il contrasto sarebbe di natura logica. In ogni opposizione reale i predicati devono essere ambedue positivi (...). In tal modo le cose di cui l'una è considerata la negativa dell'altra, sono ambedue, considerate a sé, positive »¹¹.

E le quantità negative allora? le quantità che la matematica fa precedere dal segno —? La loro denominazione, dice Kant, è imprecisa. Le quantità cosiddette negative sono, in realtà, positive esse stesse. « Le quantità indicate con — hanno questo segno soltanto come termine di opposizione, in quanto vogliono esser considerate insieme a quelle che portano il segno + ; quando però sono in rapporto con le altre quantità che hanno egualmente il segno —, non vi è più opposizione, dato che questa è un rapporto di contrari che si riscontra soltanto fra i segni + e —. E dato che la sottrazione è un annullamento che ha luogo allorché si considerano congiuntamente le quantità di segno contrario, è chiaro che in realtà il — non è un segno di sottrazione, come comunemente si crede, ma che la sottrazione può essere indicata soltanto da un'unione dei due segni + e —. In conseguenza, $-4 - 5 = -9$ non è affatto una sottrazione, ma una vera e propria addizione ed unificazione di grandezze omogenee. $+9 - 5 = 4$ invece è una sottrazione, dato che i segni contrari stanno ad indicare che una quantità sottrae dall'altra il proprio valore. Allo stesso modo anche il segno +, preso per sé solo, non sta a significare una addizione [prova ne sia che $-9 + 4 = -5$]; questa ha luogo soltanto quando una quantità, contrassegnata da questo segno, dovrà essere unita ad un'altra quantità dinanzi alla quale c'è anche, o viene pensato, un segno +. Quando invece la si vuol unire ad un'altra quantità contrassegnata da un —, ciò può avvenire soltanto per opposizione; e in tal. caso i due segni presi insieme stanno ad indicare una sottrazione (...) »¹².

In altre parole, nella relazione di contrarietà che è

l'opposizione reale, vi è, sì, *negazione*, ma non nel senso che uno dei due termini possa essere considerato come negativo di per sé, cioè come *non-essere*. « Immaginare una specie particolare di cose e chiamarle cose negative », sarebbe — dice Kant — « errato ». Infatti, « le cose negative starebbero a significare negazioni (*negationes*) in genere, il che però non è affatto il concetto che noi vogliamo chiarire ». « Ci basta di aver già spiegato (egli prosegue) i rapporti di contrarietà che costituiscono tutto questo concetto e che consistono nell'opposizione reale. Tuttavia per indicare già nei termini che uno dei due contrapposti non è il contrario contraddittorio dell'altro e, qualora questo sia positivo, l'altro non è mera negazione e gli è invece contratto sto (...) come qualcosa di affermativo, seguiremo il metodo dei matematici, e chiameremo il tramonto un sorgere negativo, il cadere un salire negativo, il ritornare un avanzare negativo, onde il termine stesso chiarisca subito che, per es., il cadere non si distingue dal salire come *non-A* da *A*, ma è invece altrettanto positivo come il salire, e contiene in sé la causa di una negazione soltanto unito al salire stesso. È chiaro naturalmente, visto che tutto si riduce ad un rapporto di contrari, che sono altrettanto autorizzato a chiamare il tramonto un sorgere negativo, quanto a chiamare il sorgere un tramonto negativo; e parimenti anche i capitali sono debiti negativi, così come questi sono capitali negativi. Il buonsenso tuttavia ci dice che è meglio chiamare col termine *negativo* ciò che di volta 'in volta si intende, quando se ne vuole indicare il contrario reale. Così, per es., è più giustificato chiamate i debiti capitali negativi, che non inversamente, sebbene nel rapporto stesso di contrari non vi sia differenza (...)»¹³.

In conclusione: non esistono cose le quali siano *negative* di per sé, cioè negazioni in genere e, quindi, *non-essere*, per quanto riguarda la loro stessa intrinseca costituzione. Ciò che nega o annulla le conseguenze di qualcosa, è esso stesso una « causa positiva ». Le quantità cosiddette negative non sono negazione di quantità, cioè *non-quantità* e, quindi, nonessere o il nulla assoluto. Le cose, gli oggetti, i dati di fatto sono sempre *positivi*, cioè esistenti e reali. Quelle che in matematica vengono dette quantità negative sono, di per sé, quantità positive esse stesse, anche quando portino il segno —. Se

quindi « il celebre signor dottor Crusius avesse avuto la compiacenza di rendere edotto se stesso circa il significato che danno i matematici a questo concetto, egli non avrebbe trovato errato, fino a farsene le più alte meraviglie, il confronto che fa il Newton quando paragona la forza d'attrazione che agisce a distanza, ma che, avvicinandosi ai corpi, si trasforma a poco a poco in una forza di repulsione, con le serie in cui, dove terminano le quantità positive, cominciano quelle negative. Che infatti le quantità negative non sono negazioni di quantità, come la similarità nella terminologia gli ha potuto far supporre, bensì qualcosa che in se stessa è effettivamente positiva e soltanto contrapposta ad un'altra cosa » ¹⁴.

Tiriamo le somme. Conflitti di forze in natura e nella realtà, come attrazione e repulsione nella fisica di Newton, lotte di tendenze contrapposte, contrasti di forze avverse, ecc., tutto ciò non solo non mina ma addirittura conferma il principio di (non-) contraddizione. Si tratta infatti di opposizioni che, proprio perché *reali*, sono « senza contraddizione » e nelle quali, quindi, la *contraddizione dialettica* non ha nulla da fare. I poli di queste opposizioni — si ricordi Marx — « non possono mediarsi tra loro » né « abbisognano di alcuna mediazione » : « non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro ». Sfatato è quindi, ancora una volta, il vecchio luogo comune metafisico (sebbene sia la metafisica che si porta sul groppone il movimento operaio) che, senza dialettica, non vi è lotta né movimento, ma solo Pinerzia e l'immobilità della morte.

4.

Ho detto prima che il marxismo — il quale, pure, parla ad ogni piè sospinto di opposizioni e contraddizioni — non ha in proposito le idee chiare. Nella enorme maggioranza dei casi, esso non ha neppure sospettato che le opposizioni sono di *due* tipi e radicalmente diverse tra loro. Ora, mi tocca l'onere della prova.

Non una parola sulla differenza tra opposizione reale e opposizione-contraddizione (ovvero tra contrarietà e

contraddizione) in Engels. Non una in Plechanov. Non una neppure in Lukacs, filosofo di professione e che ha cucinato la dialettica in tutte le salse. La confusione, infine, si tocca con mano nel caso di Lenin.

Sua nota nei *Quaderni filosofici* intitolata *A proposito della dialettica*. Il testo inizia richiamando il concetto di dialettica del teologo platonico, o neoplatonico *ante litteram*, Filone l'Ebreo: « Sdoppiamento dell'uno e conoscenza delle sue parti costitutive opposte (vedi citazioni da Filone su Eraclito all'inizio della III parte dell'*Eraclito* di Lassalle) è l'essenza (...) della dialettica. Così pone la questione anche Hegel »¹⁵.

Qui, dunque, la dialettica è l'unità che contiene gli opposti e che si suddivide in loro. Ricorre il caso che abbiamo indicato sopra (cfr. parag. 2): ogni opposto implica e rimanda all' *unità* o inclusione degli opposti e, solo *all'interno* di questa unità o *prius*, esso è la negazione e l'esclusione dell'altro. In breve, siamo in piena dialettica platonica: « l'uno che si divide in due » (la celebre parola d'ordine della Rivoluzione culturale cinese). Niente di male: nulla vieta di essere platonici.

Senonché, a quest'esordio, segue poi un elenco di casi dialettici che è un elenco di opposizioni reali, cioè di opposizioni senza contraddizione e dove la dialettica non c'entra niente. « Nella matematica + e —. Differenziale e integrale. Nella meccanica azione e reazione. Nella fisica elettricità positiva e negativa.

Nella chimica associazione e dissociazione degli atomi »¹⁶.

Sulle stesse orme procede anche il Presidente Mao nel celebre suo scritto *Sulla contraddizione*, dove ripete l'elenco di Lenin¹⁷. Anche qui non vorrei sembrare irriguardoso; però è sbagliato. Tutti questi esempi di contraddizioni dialettiche sono in realtà esempi di contrarietà senza contraddizione.

E ora veniamo alla seconda classe dei marxisti, cioè a quei rari casi in cui si è avuta notizia della « opposizione reale », si è preso atto dei testi di Kant, e tuttavia la si è interpretata come una « contraddizione » dialettica.

Karl Korsch, nel suo scritto su *L'empirismo nella filosofia di Hegel*: « ... bisogna pensare le opposizioni della dialettica non come asserzioni poste in contrasto ma come *oggetti* in contrasto o, per usare un'espressione kantiana, come ' reali ripugnanze '. E di contrapposizioni di questo tipo parlano non soltanto il

filosofo dialettico Hegel ma anche profondi e acuti pensatori come Kant e Bolzano non spinti certo da intenzione dialettica (...). Una breve analisi di questo concetto di opposizione definito da Kant e Bolzano mostra che le relazioni che intercorrono tra tali 'opposizioni' e che le formazioni che nascono dall' 'unione' di tali opposizioni, possiedono tutte le caratteristiche essenziali che Hegel utilizza per la sua dialettica »¹⁸. Anche qui, con tutto il rispetto per Korsch, parole in libertà.

E, infine, l'ultimo caso che ci porta in Italia: Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant* (un libro, sia detto tra parentesi, non privo di cose interessanti e utili). Dopo aver giustamente osservato che l'*Anfibolia dei concetti della riflessione* è l'« autentico *Leitfaden* nella *Critica della ragion pura* »¹⁹, Luporini interpreta la critica di Kant al principio degli indiscernibili di Leibniz e la teoria dell'opposizione reale, che Kant riprende nella Nota all'*Anfibolia*, come il « germe » « di una dialettica materialistica »²⁰. In polemica con Hermann Ley che osserva, giustamente, che la *Realrepugnantz* non è riconducibile alla « contraddizione dialettica » (è evidente che Ley ha ragione: la *Realrepugnantz* è la *Realopposition* e, poiché questa è senza contraddizione, *ohne Widerspruch*, non si vede come possa essere *contraddizione dialettica*), Luporini insiste, in una lunga nota, un po' ansimante e confusa, nella sua disperata battaglia: nell'opposizione reale di Kant « è il *germe* di dialettica materialistica »²¹.

Se è consentito celiare senza recare offesa a nessuno, diremo allora che uno scontro automobilistico, che è un caso tipico di « opposizione reale », cioè di due forze di direzione contraria, è la quotidiana verifica del materialismo dialettico.

5.

E ora qualcosa di molto breve su Hegel. Il suo tratto specifico è che, in lui, la dialettica *delle idee* è, al tempo stesso, anche una *dialettica della materia*. Mentre in Platone rimane pur sempre, anche nei dialoghi tardi, la dissociazione tra i due mondi, quello delle idee e quello delle cose, in Hegel questa

dissociazione sparisce.

Non intendo ripetere cose già dette. Ma la chiave di tutto è nella Nota sull'idealismo nel Libro I della *Scienza della logica*: « L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere »²². Mancando di una sua propria realtà, il finito deve attingerla dall'idea: « La proposizione, che il *finito* è *ideale*, costituisce l'idealismo ». D'altra parte, perché la filosofia sia veramente idealismo, bisogna che « il principio vi si trovi effettivamente realizzato »²³, cioè che l'idea divenga realtà.

Se si presta attenzione, si vede subito che il rapporto finito-infinito, essere-pensiero, segue il modello della contraddizione « A non-A ». Fuori l'uno dell'altro, cioè al di fuori dell'Unità, finito e infinito sono entrambi astratti, irreali²⁴. Il finito, preso per sé, non è un vero essere, è *non-essere*-, l'infinito, da parte sua, è il vuoto al di là, privo di esistenza reale. Ciascun polo della contraddizione è di per sé negativo, è semplicemente il *Non* dell'altro e ha la sua essenza fuori di sé, nell'opposto.

Posti così i termini del problema, è data anche la soluzione. Se il finito preso da solo, così com'è per suo conto o *fuori* del pensiero, non ha vera realtà, è evidente che esso dovrà essere preso *in relazione* all'altro, cioè con e nell'infinito, in breve: nell'idea o Ragione. Ogni cosa, in tal modo, si risolve nell'unità di « essere » e « non-essere » insieme (i μέγιστα γένη della dialettica di Platone). Dov'era la *cosa* è ora subentrata la *contraddizione logica*. Non c'è più Tessere ma solo il pensiero (« idealismo acritico » della filosofia di Hegel, secondo la formula marxiana del '44). D'altra parte, e inversamente, come il particolare o finito è stato risolto nella contraddizione logica, così, a sua volta, la contraddizione logica è trasposta nel finito, *nell'oggettività*, in una parola: viene *realizzata*, cioè trasferita dall'« al di là » dell'idea nell'« al di qua » del mondo, così che tutto ciò che esiste diventa ora la sua dimostrazione e esposizione positiva (sempre secondo il Marx del '44: « positivismo acritico » della filosofia di Hegel).

È un fatto — cioè un dato consegnato nella filologia dei testi — che la *dialettica della materia*, la dialettica delle cose (che dovrebb'essere lo « specifico » del marxismo) è già tutta contenuta nell'opera di Hegel. E non in contraddizione col suo idealismo, ma come strumento e mezzo di esso. Hegel stesso ha

mostrato più volte il luogo di origine di questa « dialettica delle cose » nello scetticismo antico, nel pirronismo, e, risalendo più su, nel *Parmenide* platonico (cfr. il suo scritto del 1801 sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, oltre a tutta l'opera della maturità).

Il rapporto essenziale che lega pirronismo e filosofia (idealismo), secondo Hegel, è che, con i suoi tropi, lo scetticismo antico si rivolge contro la credenza del senso comune nell'esistenza delle cose, nella materialità del mondo; che esso è scepso *contro la materia*. Dialettizzando le cose, mostrando che ciò che sembra « così e così » determinato, « è » e « non è » così, quello scetticismo, dice Hegel, fa vacillare la certezza del senso comune nell'esistenza degli oggetti, sgombra il campo dal materialismo e prepara così l'accesso alla vera filosofia. Il suo limite è solo che, dopo aver operato quella distruzione, il pirronismo — dice Hegel — conclude negativamente, mentre la vera filosofia, cioè l'idealismo, va oltre: restaura il finito, prima eluso e trasceso, presentandolo come un'oggettivazione dell'idea, cioè come incarnazione della Ragione dialettica (il Logos divino nel mondo).

A differenza dello scetticismo antico, che è « filosofico » perché scettico verso la materia, Hegel considera lo scetticismo moderno di Hume e di Kant « non filosofico » (cioè intriso del materialismo del senso comune), perché legato ancora alla credenza nella certezza sensibile. Ed è un fatto, del resto, che, mentre per Hegel il finito è *non-essere* e le cose non hanno vera realtà, Kant, al contrario, anche nelle poche pagine che abbiamo ora consultato, afferma l'opposto: cioè, che non esistono cose che siano di per sé negative, negazioni in genere, e che le quantità cosiddette negative non sono negazioni di quantità, non-essere o il nulla, ma entità positive esse stesse.

Ora il dramma del marxismo è che, a un certo momento (e per una serie di motivi che qui è impossibile anche solo accennare, sebbene uno, importante, lo vedremo oltre), esso ha ripreso alla lettera (cfr. la *Dialettica della natura* di Engels) la « dialettica della materia » di Hegel, scambiandola per una forma superiore di materialismo. Mi si obietta che ciò non è avvenuto soltanto con Engels ma anche con Marx. Rispondo che — se anche, *in parte*, è vero — non vedo la forza dell'argomento. O si dimostra che il *Diamat* sta in piedi (e il

peso della dimostrazione ricade oggi tutto su Geymonat), oppure si rischia, in tal modo, di coinvolgere entrambi i soci fondatori.

Ho detto il « dramma del marxismo ». È per me indubbio che, almeno in parte, questo dramma si sostanzia oggi anche del rapporto del marxismo verso la *scienza*, a cominciare naturalmente dalle scienze della natura. Non è soltanto un problema teorico: è politico e strategico. La scienza è profondamente innervata nel mondo moderno. E qui fanno capo i problemi dello sviluppo, l'atteggiamento verso le ideologie « terzomondiste » e tutta quella massa enorme, seppure caotica, di problemi, pratici ed etici, che sono emersi nell'arco degli ultimi anni. Che atteggiamento prende il marxismo?

Spesso si aggira il problema prendendo a bersaglio il positivismo e lo scientismo. È, questa, l'arma preferita di alcuni « giovani marxisti » di Bari. Ma l'argomento non vale un fico secco. Il positivismo e la scienza *non* fanno tutt'uno. Sparare a zero contro lo scientismo, senza spiegare che cosa si pensa della scienza, è una politica pericolosa. Il recente libro di Kolakowski sulla storia del positivismo, da Hume al Circolo di Vienna, ne è un esempio. La scienza vi è fatta eguale al positivismo. La scienza è così ridotta a *ideologia*. La scienza è l'ideologia da eliminare. Il titolo del libro nell'edizione americana dice tutto: *The alienation of reason*. La scienza è l'alienazione della ragione. E, non a caso, nella conclusione riaffiorano Bergson e Husserl e, insieme a loro, naturalmente la trascendenza.

Altro esempio, la prefazione di Paci del 1968 alla *Krisis* di Husserl. Anche Paci è in lotta contro « quelle scienze e quelle tecniche che trasformano un uomo vivente in una cosa, in un oggetto, in un pezzo della macchina industriale ». È però significativo che egli concluda annunciando l'avvento di una nuova teologia: « La verità vive nel mondo, ma non appartiene a nessuno: non appartiene al mondo e non è del mondo. È per questo che il principio fondamentale della teologia che sta per nascere, è, per ragioni dialettiche, proprio quella teologia che è compresa dai semplici e dai poveri, prima che sia compresa dai ricchi, dai sofisticati e dagli studiosi. Questa teologia dice una cosa semplicissima: Dio è vita, ma non ha realtà ».

Contro lo scientismo dunque siamo tutti. Il problema è come essere contro lo scientismo e il positivismo mantenendo un rapporto serio e reale con la scienza: cioè sfuggendo a quello che Lenin chiamava *Pfaffintum*. Ora il *Diamat* qui non serve a niente. Invocando la fisica dialettica, la chimica dialettica, ecc., oppure chiamando Lenin a risolvere i problemi della fisica teorica (come fa — non senza un pizzico di demagogia — il nostro Geymonat), si assume (o si stimola) un rapporto critico-negativo verso le scienze che esistono, il quale collude *oggettivamente* (sia consentito una volta tanto anche a me l'uso di quest'avverbio fatale) con gli esorcismi verso la scienza della nuova teologia promessaci da Paci. Tutto ciò che il *Diamat* poteva dare l'ha già dato con Lysenko.

6.

Queste considerazioni valgono a introdurre il discorso su un tentativo, a suo modo disperato e tuttavia assai significativo, che è stato compiuto, in anni non troppo lontani, da alcuni filosofi e logici polacchi e tedesco-orientali (materialisti ma non « materialisti dialettici »), seriamente impegnati con i problemi della scienza moderna.

La scienza moderna non conosce e non sa che farsene della dialettica della materia. La considera, giustamente, una filosofia romantica della natura. Quando Engels scrive che la luna è la « negatività » della terra²⁵; oppure che, « come elettricità, magnetismo ecc. si polarizzano, si muovono nell'opposizione, così il pensiero »²⁶; o, infine, che « un verme, tagliato in due, mantiene al polo positivo l'orifizio recettivo e forma all'estremità opposta un nuovo nolo negativo con orifizio escretorio; ma il vecchio polo negativo (l'ano) diventa adesso positivo, diviene bocca, e un nuovo ano (polo negativo) si forma all'estremità tagliata. Ecco conversione di positivo in negativo »²⁷ ; lo scienziato moderno (ammesso che ancora incappi in queste letture) sorride e pensa a Schelling o a Baader.

La scienza non può operare con le tre leggi generali della dialettica. Essa si serve del principio di (non-)contraddizione.

Cioè proprio di quel principio che i « materialisti dialettici » pensano che sia il principio della metafisica, e che ogni scienziato invece sa bene essere il principio della determinatezza materiale oltre che, al tempo stesso, della coerenza del discorso. (Del resto — sia detto tra parentesi — non c'è qui motivo né di scandalo né di paura: la teoria leniniana del « rispecchiamento » — seriamente ragionata — rimanda alla teoria classica della « corrispondenza », una teoria che contrasta tanto poco con la scienza moderna, da essere al contrario richiamata da Tarski stesso: « Vorremmo che la nostra definizione rendesse giustizia a quelle intuizioni che si collegano alla *classica concezione aristotelica della verità* ²⁸ »).

Che fare dunque — essendo scienziati o filosofi impegnati con i problemi della scienza — per mantenere il rapporto con il marxismo ? Questo il retroterra del tentativo che si delineò nel corso della lunga (e in gran parte, vana) discussione, *Ueher Fragen der Logik*, che la « Deutsche Zeitschrift fur Philosophie » ospitò dal 1953 in poi, per alcuni anni, sulle proprie pagine²⁹: un tentativo — inutile dire — che ebbe come protagonisti una sparuta minoranza, presto sommersa e assordata dal vociare caotico dei bardi del regime, e che tuttavia lasciò traccia in qualche libro.

Che forma esso assunse? Quella di un richiamo alla *Realopposition* di Kant. Non però per dimostrare, come Luporini, l'indimostrabile: cioè che anche nell'opposizione reale di Kant è un « germe di dialettica materialistica ». Bensì per sostenere, assai più fondatamente, che ciò che i « materialisti dialettici » presentano come *contraddizioni* nella natura sono, in realtà, *contrarietà*, cioè opposizioni *ohne Widerspruch*; e che, dunque, il marxismo può benissimo continuare a parlare di conflitti e di *opposizioni oggettive*, senza, per questo, essere costretto a dichiarare guerra al principio di (non-Contraddizione e mettersi così in rotta con la scienza.

« Il termine ' contraddizione ' (*Widerspruch*) » — cominciò col far rilevare Wolfgang Harich (che poi, per motivi politici, si prese dieci anni di carcere) — « è da Hegel in poi oberato di equivoci, che si riconnettono direttamente al carattere idealistico della dialettica hegeliana. (...) Se si prende la parola ' contraddizione ' nel suo significato letterale — e non altrimenti che così la intende la logica — le contraddizioni

sono esclusivamente cose del giudizio (*Sache des Urteils*), ricorrono soltanto nel pensiero e nel linguaggio » di coloro che si contraddicono. « Se invece si intende per ' contraddizione ' qualcosa di diverso dal significato puro e semplice del termine, e cioè il conflitto (*Widerstreit*), la lotta degli opposti, la lotta tra il vecchio e il nuovo, l'opposizione tra due lati di una cosa », allora si tratta di *Realrepugnantz*³⁰.

Di rincalzo ad Harich (ma anche per correggerne qualche confusione e incertezza dovuta, probabilmente, a considerazioni di opportunità politica), intervenne poi Paul Linke di Jena, con un articolo tanto più breve quanto più risoluto e coerente. Dopo aver ribadito la portata oggettiva e materialistica del principio di non-contraddizione («...l'armonia logica di tutto ciò che è, l'impossibilità di contraddizioni nella realtà: poiché le leggi logiche sono in ultima analisi leggi ontiche... ») e dopo aver polemizzato con « la superficiale opinione, diffusa tanto ad Est che ad Ovest, secondo cui si darebbero contraddizioni nella realtà »³¹ che renderebbero necessario l'uso di « una speciale logica dialettica », « superiore a quella comune e ' formale ' », anche Linke finì col riferirsi a Kant, Premesso che « Hegel ha appesantito il termine ' contraddizione ' con gravi equivoci che hanno lasciato le loro tracce fino ad oggi », Linke concludeva che « si dovrebbe finalmente cessare di impiegare questa parola in connessioni che implicano in realtà qualcosa di completamente diverso: vale a dire la *lotta degli opposti* e, insomma, ciò che Kant ha chiamato la *Realrepugnantz* e che non ha nulla a che vedere con la contraddizione logica »³².

È impossibile qui soffermarci sugli altri accenni, ricchi di grosse implicazioni, formulati da Linke nella chiusa del suo articolo. In stretta connessione coi problemi prima toccati, egli apriva un rapido scorcio sulla storia dell'argomento ontologico, per ricordare come l'argomento fosse stato restaurato e rimesso in vita dalla filosofia moderna: « Descartes, Spinoza e in una certa misura Leibniz stesso sono qui i nomi da fare ». Per contro, « Hume è stato il primo che lo ha di nuovo combattuto nei tempi moderni o che ha almeno fornito il materiale per una lotta efficace contro di esso. Kant ha compiuto l'essenziale per questa lotta, ma sulla base di teorie così discutibili che i suoi successori hanno potuto riprendere di bel nuovo questa

singolare dottrina in una forma più o meno mascherata, — fino a che con Hegel ciò è avvenuto in modo del tutto esplicito e aperto »³³.

Il fatto che ora interessa segnalare è la posizione assunta dall'eminente logico materialista polacco, K. Ajdukiewicz (che intervenne anche nella discussione sulla rivista tedesca), nel proprio libro, *Abriss der Logik*. « Il principio di (non-)contraddizione — egli scrive — esclude che due proposizioni contraddittorie-opposte possano essere vere simultaneamente. Con ciò, il principio esclude che nella realtà possano sussistere dati di fatto (*Sachverhalte*) contraddittorii, che quindi qualcosa sia così e così e al tempo stesso non sia così. Ciò — prosegue Ajdukiewicz — non significa affatto che il principio di (non-)contraddizione neghi l'esistenza di contraddizioni nella realtà, a condizione che per ' contraddizione ' si intendano tendenze antagonistiche ovvero forze che operano in modo contrapposto. Il rapporto di azione e reazione, di effetto e contro-effetto non è lo stesso che il rapporto tra l'esserci e il non-esserci di una situazione di fatto, tra l'essere e il nonessere di qualcosa; la reazione non è la stessa cosa che il non-esserci dell'azione, e il contro-effetto non è la stessa cosa che il non-esserci dell'effetto; al contrario: se l'azione o l'effetto è una forza, anche la reazione o il contro-effetto è una forza e non semplicemente il non-essere di quella forza. In tal modo, il cosiddetto ' quarto principio della dialettica il principio dell'unità e della lotta degli opposti (il quale afferma che a tutti gli oggetti e a tutti i fenomeni son proprie interne ' contraddizioni ' la cui lotta è il principio motore del loro sviluppo e del loro progresso) non è in conflitto con il principio di (non-) contraddizione. Giacché quelle ' interne contraddizioni ', di cui parla la dialettica, non sono stati di fatto che si contraddicono (...); bensì quelle ' interne contraddizioni ' sono forze che si combattono, che operano in direzioni contrapposte. Il quarto principio della dialettica intende, in altri termini, la parola ' contraddizione ' in un altro significato rispetto a come l'intende il principio di non-contraddizione »³⁴.

Chiedo scusa per la lunga citazione ma penso che il lettore attento ne avrà colto l'importanza. Qui, oltre che continuarsi il tentativo già delineato nella discussione sulla « Deutsche

Zeitschrift für Philosophie », si fa avanti un elemento nuovo di ordine politico ma non per questo meno significativo. Nella parte essenziale del suo discorso, Ajdukiewicz ribadisce ciò che già aveva detto Harich e, meglio di lui, Paul Linke. Il principio aristotelico di non-contraddizione non nega l'esistenza di contraddizioni nella realtà... « *a condizione che per ' contraddizione ' si intendano tendenze antagonistiche* », cioè a condizione che per ' contraddizione ' non si intenda la contraddizione ma la contrarietà, la *non-contraddizione*, l'« opposizione reale » di Kant. Ciò è tanto vero che tutto ciò che Ajdukiewicz dice molto bene su azione e reazione, effetto e contro-effetto, riproduce alla lettera il discorso di Kant sul salire e cadere, sul sorgere e tramontare e, in genere, sulle quantità cosiddette negative. « Il cadere non si distingue dal salire — diceva Kant — come *non-A* da *A*, ma è invece altrettanto positivo come il salire »; « le quantità negative non sono negazioni di quantità », cioè *non-quantità* e, quindi, non-essere o il nulla, bensì quantità positive esse stesse.

Qui tutto è a posto e non sorge problema. Il problema sorge, invece, quando si fa avanti quello che ho chiamato l'elemento « politico », cioè quando — dopo aver detto quello che ha detto — Ajdukiewicz mostra di credere che il suo discorso sia compatibile con quello che egli chiama, stranamente, il *quarto* principio della dialettica (Engels, com'è noto, ne elenca soltanto tre) e cioè il principio *dialettico* della lotta e dell'*unità* degli opposti. Sebbene, infatti, nella conclusione della pagina Ajdukiewicz ribadisca che si tratta pur sempre di intendere la « contraddizione » in senso metaforico (e, cioè, non come contraddizione, ma come contrarietà *non-contraddittoria*), è evidente che il personaggio è troppo rigoroso e intelligente perché qui non si debba avvertire l'intrusione di un « momento » di concessione politica, non si sa se offerto o estorto.

Rimarrebbe ora da occuparsi di un'altra eco della discussione, avvenuta sulla rivista filosofica tedesca, nel libro di Georg Klaus, *Einführung in die formale Logik*; ma lo faremo molto brevemente. Le cose più importanti o significative, ai fini del problema che ci interessa, sono queste:

a) la riaffermazione della portata oggettiva, ontica (o, come dice Klaus, « ontologica ») del principio aristotelico di

non-contraddizione. « Alla base di questo principio — dice Klaus — sta una fondamentale legge della realtà ed essa si riflette nella nostra mente come principio dell'esclusione della contraddizione [*vom ausgeschlossenen Widerspruch*] »³⁵;

b) l'accusa ripetuta contro Hegel di aver caricato di equivoci il termine « contraddizione » confondendolo con quello di « contrarietà » (sebbene poi, nelle pagine successive, Klaus faccia un po' di confusione polemizzando, a questo riguardo, col libro di M. Aebi, *Pouvoir de l'Esprit sur le Réel*)³⁶;

c) l'uso politico-metaforico, come già in Ajdukiewicz, del termine di « contraddizione »³⁷.

7.

Ho insistito tanto a lungo sul tentativo delineatosi nel corso della discussione sulla « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », perché esso coincide, in alcuni punti fondamentali, coi risultati a cui era giunto, qualche anno prima e per proprio conto, al culmine di una lunga esperienza originale e contro-corrente, Della Volpe, nella sua *Logica come scienza positiva*. Salvo la differenza, che ora non interessa, del mantenimento, da parte di Della Volpe, della contraddizione dialettica come *strumento* razionale per *pensare* l'opposizione oggettiva o reale, i motivi di convergenza coi logici polacchi e tedesco-orientali saltano agli occhi.

a) Rivendicazione del principio aristotelico di determinazione, cioè del carattere « puntuale », o noncontraddittorio, del *subjectum* o contenuto materiale del giudizio.

b) Critica dei processi di ipostatizzazione hegeliani, cioè dello scambio speculativo tra ragione e materia e, quindi, della confusione operata da Hegel tra contraddizione logica e contrarietà materiale, ovvero tra opposizione-inclusione e opposizione-esclusione in quanto contrarietà di opposti incompatibili (questo scambio, l'abbiamo già visto, consiste nel ridurre, da una parte, le differenze materiali a differenze *dentro* la Ragione, cioè a momento della contraddizione logico-dialettica e, poi, nel restaurare surrettiziamente la non-

contraddizione materiale, cioè le opposizioni reali, prima trasece, per presentarle come manifestazioni o modi d'esistenza del loro opposto, cioè della *contraddizione* o Ragione dialettica così sostantificata).

c) Rivendicazione degli elementi di critica antispeculativa, antimetafisica, di Kant e, in particolare, della sua capitale critica contro Leibniz: rivendicazione, sia detto per i *prudes*, che ancor oggi solleva scandalo e sconcerto, sebbene già in *Materialismo ed empiriocriticismo*, Lenin, che pure non aveva letto la *Critica della ragion pura*, avesse intuito (cfr. tutto il capitolo « La critica del kantismo da sinistra e da destra ») che, per *certi* aspetti, « Kant è materialista » o, almeno, « tende al materialismo ».

Non starò ora a rievocare, per amor di patria (e, del resto, è acqua passata), la sufficienza o il sussiego (e, alternativamente, i lai e i lazzi, più o meno sussurrati) con cui le vergini folli del marxismo crociano italiano (i soloni che dal marxismo avevano appreso, nientemeno, che le idee debbono avere « mani e piedi ») accolsero la ricerca di Della Volpe. Qui basti dire, per farla breve, che persino Togliatti si rimboccò le maniche mettendosi, *ex abrupto*, allo studio (poi, per sua fortuna, lasciato incompiuto) del rapporto di Marx con Hegel.

Ciò che è importante invece osservare è che quasi a nessuno allora venne in mente che, dietro quello che sembrava il tentativo di un filosofo bislacco e volto al passato (figuriamoci: la ripresa di Aristotele e Kant!), era in ballo un problema attualissimo e di vitale importanza: cioè il rapporto del marxismo con la scienza. Il ristabilimento del principio di non-contraddizione era qui il passaggio obbligato. E, poiché per riabilitare quel principio, occorreva liberarsi dai gravi equivoci di cui Hegel aveva caricato il termine « contraddizione » e fare i conti con la dialettica idealistica, Della Volpe avviò e compì anche questo lavoro, dando inizio a quell'opera di sbaraccamento del vecchio e cencioso *Diamat*, che, poiché si era in Italia e non in Germania Orientale, altri presero cura di condurre fino in fondo.

Quello che fu il risultato dell'operazione è presto detto. Si liquidava gran parte dell'opera filosofica di Engels, non per partito preso ma perché proprio essa era stata la fonte del *Diamat*, cioè di quella cosmogonia metafisica, vero e proprio «

romanzo filosofico », a cui si era ridotto il marxismo (dall'epoca della Terza Internazionale in poi), in simultaneità con la sua paralisi come *materialismo storico*, cioè come analisi economico-politica della società e del mondo moderno. E, sorvolando sulle poche e sparse affermazioni in cui anche Marx sembrava prender partito per la « dialettica della materia », si valorizzava, al contrario, il dato di fatto, grosso e incontrovertibile, che egli aveva lasciato il *Capitale*, i *Grundrisse*, le *Teorie sul plusvalore*, cioè non una cosmogonia ma un'analisi del capitalismo moderno.

Tutto il discorso, apparentemente astruso e cervellotico, sulla dialettica, sulla contraddizione e la contrarietà, tendeva a un fine preciso. Poiché ciò che i *Diamatiker* presentavano e presentano come *contraddizioni* nella realtà, sono in effetti contrarietà cioè opposizioni reali e, dunque, *non-contraddizioni*, il marxismo può e deve continuare a parlare di conflitti e di *opposizioni oggettive* nella realtà, ma senza che, per questo, esso debba rivendicare a sé (e, tanto meno, cercare di imporre alla scienza) una propria logica speciale (la dialettica), a differenza e contro la logica seguita dalle scienze che esistono. Di più: il marxismo può continuare a parlare delle lotte e dei conflitti oggettivi, nella natura e nella società, servendosi della logica non-contraddittoria della scienza; meglio: essendo o facendosi scienza esso stesso.

Ecco le considerazioni che stavano alla base della formula dell'avolpiana di Marx come « Galilei del mondo morale » (formula suggestiva e stupenda... solo che potesse essere vera). In linguaggio moderno e con una straordinaria ricchezza di riferimenti storico-filosofici, veniva ripresa un'aspirazione antica e profonda del marxismo, già enunciata da Engels sulla tomba di Marx, da Lenin negli *Amici del popolo*, da Hilferding nel *Capitale finanziario* e, dopo di loro, da mille altri: l'aspirazione del marxismo a costituirsi come la fondazione delle scienze sociali, cioè come la *scienza della società*, e scienza non nel senso metaforico, ma nel senso serio della parola, cioè scienza al modo stesso (seppure con tecniche diverse) delle scienze della natura.

Hegel sembrava non avesse nulla a che fare col *Capitale*. Il conflitto tra capitale e lavoro salariato era nient'altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea

di principio, da quelli analizzati da Galilei e Newton: conflitto aspro e radicale e tuttavia (o, anzi, proprio pel-questo) da non confondere con la contraddizione dialettica. Veniva in primo piano quella che Labriola stesso, senz'essere per ciò accusato di positivismo, aveva chiamato, a suo tempo, la « naturalizzazione » che il marxismo opera della storia. Ed emergeva il concetto delle « formazioni economico-sociali ». Marx era lo scienziato che aveva analizzato, o aperto il cammino all'analisi, di quelle particolari specie, « artificiali, » o storiche, che sono i vari tipi di società succedutisi nel corso della vicenda umana. E, « proprio come l'idea del trasformismo, dimostrata rispetto a una sufficiente quantità di fatti, si estende a tutto il campo della biologia, non ostante che per singole specie di animali e di vegetali non sia stato ancora possibile stabilire con esattezza il fatto della loro trasformazione »; proprio « come il trasformismo non pretende affatto di spiegare 'tutta' la storia della formazione delle specie, ma soltanto di portare a un livello scientifico i metodi di questa spiegazione, così anche il materialismo nella storia non ha mai preteso di spiegare tutto, ma soltanto di indicare 'l'unico metodo scientifico' di spiegare la storia »³⁸.

E, insieme a tutto ciò, veniva in primo piano — con l'idea del marxismo come sociologia materialistica — l'idea e l'interesse per il concetto della generalizzazione e della *reiterabilità* scientifica nella storia (su cui, a quel tempo, anche Luporini scrisse un saggio che tuttora si ricorda con piacere). L'idea, in breve, di una reciproca coniugazione di sociologia e storia, proprio nei termini in cui l'avrebbe formulata, qualche anno dopo, E. H. Carr, quando, nelle sue *Sei lezioni sulla storia* (Torino 1966) avrebbe scritto che « affermare che le generalizzazioni sono estranee all'attività dello storico, è una sciocchezza: la storia si nutre di generalizzazioni » (pag. 71) e « che più la storia diventerà sociologica e la sociologia storica, tanto meglio sarà per entrambe » (pag. 73).

Lo strumento teorico era (o sembrava), così, restaurato ed emendato: pronto per servire a un movimento che proprio allora (morto Stalin e sopravvenuto il « Rapporto segreto ») pareva, sia pure a prezzo di travagli e di lacerazioni profonde, sul punto di rinnovarsi radicalmente e, così, riacquistare nuova vitalità. Sembrava la primavera del mondo. In realtà, e più

modestamente, era solo quella di alcuni di noi.

8.

Il punto su cui doveva entrare in crisi tutto il discorso venne a maturazione a poco a poco. Leggendo e rileggendo il *Capitale* e, soprattutto, le prime sezioni che, per ammissione stessa di Marx sono le più difficili (e, in qualche punto, addirittura esoteriche), mi parve di capire che la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo. Il « lavoro astratto », o creatore di « valore », era il lavoro alienato stesso³⁹. Riprendeva così forza ciò che avevo intuito molti anni prima (all'inizio del cap. VI della mia Introduzione ai *Quaderni filosofici* di Lenin) e che, restando all'interno del discorso di Della Volpe, non mi era più riuscito, dopo d'allora, di sviluppare e tirar fuori: cioè che i processi di ipostatizzazione, la sostantificazione dell'astratto, l'inversione di soggetto e predicato, ecc., lungi dall'essere per Marx soltanto modi difettosi della logica di Hegel di riflettere la realtà, erano processi che egli ritrovava (o credeva di ritrovare: la differenza ora poco importa) nella struttura e nel modo di funzionare della società capitalistica stessa.

Che in questo resoconto qualcosa di vero ci sia, a me sembra innegabile: Della Volpe non è mai riuscito a dar conto della teoria del feticismo in Marx. E non, ovviamente, perché non volesse, ma perché, nel suo schema di discorso, questa teoria non poteva trovar posto. E tuttavia (malgrado il nome orribile e di cui, se potessi, farei volentieri a meno), questa teoria è essenziale nel discorso economico di Marx. Essa entra a costituire — come dimostra, per non dir altro, la parte VII del Libro III delle *Teorie sul plusvalore* (a cominciare dal paragrafo intitolato *Il feticcio del capitale*) — la teoria del capitale, del profitto, dell'interesse e della rendita fondiaria.

« La forma del reddito e le fonti del reddito esprimono i rapporti della produzione capitalistica in forma *feticistica*. La sua esistenza, quale appare alla superficie, è separata dalla connessione segreta e dai membri medi che operano la mediazione. Così la *terra* diventa la fonte della *rendita*

fondiaria, il *capitale* la fonte del profitto e il lavoro la fonte del *salario* ». Ciò non è detto del modo in cui gli economisti intendono a rovescio la realtà, ciò è detto del modo in cui la realtà stessa si presenta. Tanto è vero che Marx aggiunge subito: « La forma contorta, in cui si esprime il rovesciamento reale [N.B. questo], si trova naturalmente riprodotta nelle rappresentazioni degli agenti di questo modo di produzione »⁴⁰. « Mentre l'interesse non è che una *parte* del profitto *fissata sotto un nome particolare*, l'interesse appare qui come creazione propria al capitale come tale, indipendentemente dal processo di produzione e quindi dovuta alla semplice proprietà del medesimo, alla proprietà del denaro o della merce, indipendentemente dai rapporti che danno a questa proprietà il carattere di proprietà capitalistica, perché la contrappongono al lavoro »⁴¹. Anche qui il discorso non riguarda il modo in cui presenta le cose la *Vulgaroekonomie*, bensì il modo in cui *si presenta* la realtà capitalistica stessa. « La *materializzazione* [*Versachlichung*: meglio "reificazione"], il *rovesciamento*, la *folia* completa del capitale come capitale produttore d'interesse »⁴² è qui attribuita da Marx — per imbarazzante che possa essere questo modo di vedere — alla *realtà* del capitale stesso, non al *concetto* formulato dagli economisti. La sua tesi, insomma, è che « in questo modo di produzione tutto si rappresenta rovesciato »⁴³.

Questo modo di prospettarsi le cose, che è alla radice del concetto stesso di *valore*, di *denaro*, di *capitale*, non ha naturalmente nulla a che vedere con l'economia di Smith e di Ricardo. Il denaro di Ricardo è il numerario. Per capire invece che cos'è il denaro di Marx, occorre leggere il capitolo sul denaro dei *Grundrisse*. Mentre in Ricarda il denaro è una misura, in Marx è un prodotto dell'alienazione (il « Dio delle merci »): alienazione che è strutturata in modo analogo a quella di Feuerbach, la quale è strutturata, a sua volta, in modo analogo (seppure rovesciato) all'alienazione di Hegel. Tutta la discussione iniziata da Bortkiewicz e conclusa da Sraffa è, sotto questo profilo, appesa nel vuoto: Bortkiewicz assume che il « denaro » di Marx sia il « denaro » di Ricardo. Dal punto di vista dell'economista è *forse* necessario farlo; dal punto di vista di ciò che intendeva Marx la cosa è priva di senso.

Non voglio portare il discorso per le lunghe. Il senso di ciò che sto dicendo è che ci sono due Marx. Da una parte, c'è il Marx delle prefazioni al *Capitale* che si presenta come il continuatore e il coronatore dell'economia politica come *scienza*, impostata da Smith e Ricardo. Dall'altra, c'è il Marx *critico della economia politica* (non dell'economia politica *borghese*, ma dell'economia politica *tout court*), che intreccia (e rovescia) il discorso di Smith e Ricardo con una teoria dell'alienazione, di cui gli economisti non sanno nulla. Nel primo caso, il discorso econo-mico-scientifico è riferito a una realtà che è assunta nei modi positivi con cui l'assume ogni scienza. Nel secondo, la realtà, di cui si discorre, è sottosopra, « a testa in giù »: non è la realtà *sic et simpliciter*, bensì è la realizzazione dell'alienazione. Non è una realtà positiva, ma da rovesciare e negare.

Quanto questo divario sia profondo è inutile dire. Da una parte, l'economia politica, in quanto *scienza*, indaga e rileva leggi economiche oggettive (le famose « leggi economiche del movimento della società moderna ») che sono in tutto analoghe alle leggi di natura e che Marx stesso chiama, nella prefazione al *Capitale*, *Naturngesetze* (« Non si tratta del grado maggiore o minore di sviluppo degli antagonismi sociali derivanti dalle leggi naturali della produzione capitalistica, ma *proprio di tali leggi*, di tali *tendenze* operanti ed effettuanti con bronzea necessità »). Da una parte, insomma, l'economia politica procede come la scienza naturale stessa: « Le leggi economiche di cui parlava l'economia politica classica — scrive Dobb — erano leggi oggettive che stringevano gli uomini — qualsiasi fossero i loro progetti coscienti — come in una 'mano invisibile un regno della legge nel campo sociale simile a quello del determinismo, che la scienza stava allora scoprendo nel campo naturale. Queste leggi, queste tendenze oggettive, esistono oppure non esistono: in quest'ultimo caso l'economia politica, così com'è stata tradizionalmente concepita, è una pura illusione »⁴⁴.

Dall'altra parte, quelle leggi, apparentemente materiali o oggettive, sono nient'altro, invece, che l'*oggettivazione feticistica* dei rapporti sociali umani sfuggiti al controllo degli uomini stessi. Non sono oggettività naturale ma alienazione. Al punto che Marx può scrivere che le stesse considerazioni di Ricardo

sulla caduta del saggio di profitto sono solo la dimostrazione, « in termini puramente economici, cioè dal punto di vista borghese, entro i limiti della comprensione capitalistica, dal punto di vista della produzione capitalistica stessa, che quest'ultima è limitata e relativa »⁴⁵.

Si può osservare che proprio le considerazioni che sto ora svolgendo assolvono Della Volpe dalla critica che gli ho mosso prima. Nella sua interpretazione di Marx non c'era posto per la teoria del feticismo, proprio perché egli si teneva alla lettura di Marx come « scienziato ». In lui si ripeteva, in altre parole, una costante nella storia dell'interpretazione di Marx, già verificatasi con Kautsky, con Hilferding, con Lenin, con Bucharin, ecc.: che, muovendo dalla valutazione di Marx come scienziato, diventava impossibile recuperare e dar voce a quell'altro aspetto del suo pensiero (pur così profondamente radicato nell'opera stessa della maturità) che è la teoria dell'alienazione e del feticismo. Non a caso, del resto, Althusser, che considera questa teoria un retaggio feuerbachiano e giovanile, trovandosela poi tra i piedi non solo nei *Manoscritti* del '44 ma in tutto il seguito dell'opera di Marx, è stato costretto a spostare la data della *coupure* sempre più avanti fino al punto di salvare, di tutta l'opera di Marx, solo quelle poche paginette, scritte prima di morire, che vanno sotto il titolo di *Glosse a Wagner*. (La verifica inversa di questo stato di cose è fin troppo nota: Lukacs di *Storia e coscienza di classe*, Korsch di *Marxismo e filosofia* e, sulle loro orme, tutt'intera la Scuola di Francoforte, nel puntare sulla teoria del feticismo e sull'interpretazione di Marx come « critico dell'economia politica », devono rompere i ponti con la tesi del marxismo come scienza.)

Senonché, tornando ora a Della Volpe, i limiti, filologici e teorici, della sua lettura di Marx sono evidenti. Non cogliendo le due facce dell'opera di Marx (facce opposte e contrarie ma, d'altro canto, indispensabili l'una all'altra, e la cui duplicità va dunque problematizzata, anche se non è facile vedere come comporle), egli rimaneva all'interno dell'aporia che contrassegna la storia delle interpretazioni. Quando il marxismo è una teoria *scientifica* del divenire sociale, è tutt'al più una « teoria del crollo », ma non una teoria della rivoluzione; quando, viceversa, è una teoria della rivoluzione,

essendo *solo* una « critica dell'economia politica », rischia di risultare il progetto di una soggettività utopica. In termini più circo-scritti, quest'aporia si riverbera entro l'opera di Della Volpe nella forma di un'incertezza radicale circa la natura del marxismo come scienza sociale. Nel senso che, mentre la *Logica come scienza positiva* culmina proprio nella tesi dell'identità tra scienze della natura e scienza della società (identità di logica, se non delle tecniche), negli scritti successivi quest'identità è abbandonata (cfr., ad es., lo scritto *Sulla dialettica* del 1962) fino a indurre l'autore a un mutamento del titolo della sua stessa opera maggiore.

9.

Riprendiamo il filo centrale del discorso. Le contraddizioni del capitalismo — dalla contraddizione tra capitale e lavoro salariato a tutte le altre — non sono, per Marx, « opposizioni reali » (come sulla scia di Della Volpe, ho creduto anch'io fino a ieri), cioè opposizioni oggettive ma « senza contraddizione »: bensì sono *contraddizioni dialettiche* nel senso pieno della parola. Ciò che mi resta dunque da fare è provare anzitutto quest'affermazione. Dopodiché, alla luce di tutto ciò che si è detto prima, mi proverò a tirare le somme del ragionamento.

I testi che qui mi occorrono sono alcune affermazioni desunte da una delle maggiori trattazioni che Marx ci abbia lasciato della teoria delle crisi (teoria, com'è noto, rimasta peraltro incompiuta) nella parte finale del Libro II delle *Teorie sul plusvalore*. Si tratta, in particolare, del concetto di *possibilità* (astratta) della crisi, che Marx oppone alla cosiddetta « legge degli sbocchi » di James Mill e di Say, i quali negano persino la semplice possibilità. Questa « possibilità » insorge, invece, per Marx, com'è noto, già con la semplice separazione di merce (M) e denaro (D). Non appena il denaro fa la sua comparsa, compera e vendita, che nel baratto coincidono immediatamente, possono separarsi *nel tempo* e *nello spazio*: così che chi ha venduto non è costretto a ricomperare immediatamente né (ammesso pure che voglia farlo subito) a farlo sullo stesso mercato in cui ha venduto. Ora, questa

scissione di compera e vendita, in cui consiste la circolazione o metamorfosi della merce (M-D-M), crea, appunto, — secondo Marx — la prima possibilità astratta della crisi. *Astratta*, nel senso che non basteranno, certo, le categorie di merce e denaro, comuni anche a tutte le società precapitalistiche, per spiegare la crisi, che è un fenomeno tipicamente moderno. E, d'altra parte, *possibilità*, nel senso che, se la separazione di compera e vendita, di merce e denaro, non è certamente condizione *sufficiente*, è tuttavia condizione *necessaria*, perché possa determinarsi la crisi.

Le formulazioni, qui anticipate, sono presenti anche in una pagina del Libro I del *Capitale*, particolarmente complessa, che ora ci limitiamo a riportare, salvo a chiarirla più oltre. « Nessuno può vendere senza che un altro compri. Ma nessuno ha bisogno di comprare subito, per il solo fatto di aver venduto. La circolazione spezza i limiti cronologici, spaziali e individuali dello scambio di prodotti proprio perché nell'opposizione di vendita e compera scinde l'*identità immediata* presente nel dare in cambio il prodotto del proprio lavoro e nel prendere in cambio il prodotto del lavoro altrui. Che i processi contrappoñentisi come indipendenti l'uno dall'altro costituiscano un '*unità interna*', significa però anche che la loro unità interna si muove in *opposizioni esterne*. Se il farsi esteriormente indipendenti dei due momenti, che internamente non sono indipendenti perché s'integrano reciprocamente, prosegue fino ad un certo punto, l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una *crisi*. L'opposizione (*Gegensatz*) immanente alla merce, di valore d'uso e valore, di lavoro privato che si deve allo stesso tempo presentare come lavoro immediatamente sociale, di lavoro concreto particolare che allo stesso tempo vale solo come lavoro astrattamente generale, di personificazione dell'oggetto e oggettivazione [*Versachlichung*: meglio, reificazione] della persona, questa contraddizione (*Widerspruch*) immanente riceve le sue *forme sviluppate di movimento* nelle opposizioni della metamorfosi delle merci. Quindi queste nuove forme includono la *possibilità*, ma soltanto la possibilità delle crisi. Lo sviluppo di tale possibilità a realtà esige tutto un ambito di rapporti che dal punto di vista della circolazione semplice delle merci non esistono ancora »⁴⁶.

Tutte le contraddizioni capitalistiche sono, per Marx, lo sviluppo della contraddizione interna alla merce tra valore d'uso e valore, tra lavoro utile o individuale e lavoro sociale astratto. La contraddizione *interna* alla merce si *estrinseca* nella contraddizione di merce (M) e denaro (D). La contraddizione di merce e denaro si sviluppa, a sua volta, nella contraddizione tra capitale e lavoro salariato, cioè tra il possessore del denaro (D) e il possessore di quella particolare merce (M), la forza-lavoro, il cui valore d'uso ha la proprietà di essere fonte del valore e perciò del capitale stesso.

Ora, poiché gli estremi, i poli dell'opposizione in cui si sviluppa la « possibilità » della crisi sono merce e denaro, cioè entità che hanno esistenza reale e che esistono *l'una indipendentemente dall'altra*, è evidente che, se applicassimo il discorso (cfr. parag. 3) di Marx nella *Kritik* del '43, dovremmo concludere che, poiché si tratta di estremi reali, merce e denaro non solo « non possono mediarci tra loro » ma « neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura, non hanno niente di comune l'uno con l'altro » non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro ». Ed era questa, nella sostanza, la conclusione che io stesso avevo sempre tratto finora (sulla scia di Della Volpe) circa la natura delle opposizioni capitalistiche. Senonché, come i testi sulla crisi (che vedremo) mostrano *ad abundantiam*, è evidente che la conclusione è sbagliata. Infatti, la pagina stessa del *Capitale*, che abbiamo citato, ci avverte che, se è vero che merce e denaro sono « esteriormente indipendenti », « internamente non sono indipendenti perché si integrano reciprocamente »: tant'è vero che, spingendosi la loro indipendenza oltre un certo punto, « l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una crisi ».

Immagino che i « materialisti dialettici » a questo punto si fregolino le mani. Ma temo che anche questa volta essi non capiscano bene. Se infatti è vero che la separazione tra merce e denaro è, per Marx, una *contraddizione dialettica* di opposti che *si integrano reciprocamente* e se è anche vero che questa contraddizione si sviluppa tra opposti *reali*, cioè *indipendenti* l'uno dall'altro (il che sembra sovvertire tutto ciò che abbiamo sostenuto finora), è pur vero che la *realtà* di questi estremi è qui d'un genere affatto speciale. A pag. 559 del vol. II delle

Teorie, Marx spiega che la « possibilità della crisi » è « la possibilità che momenti che sono connessi, che sono inseparabili (*die untrennbar sind*), si separino (*sich zertrennen*) e quindi vengano riuniti violentemente, che la loro connessione finisca col prevalere con la violenza che vien fatta alla loro indipendenza reciproca [*wechselseitigen* : non “ subiettiva ”, come dice sbagliando il traduttore italiano] » ⁴⁷.

Si noti: i poli della contraddizione qui sono, sì, indipendenti, separati — e tuttavia sono inseparabili, *untrennbar*. In quanto si sono separati, essi hanno preso realtà; ma in quanto sono inseparabili, essi sono diventati reali, indipendenti l'uno dall'altro, pur non essendolo veramente. Si sono fatti reali come cose, pur non essendo cose: sono, in breve, un prodotto dell'alienazione, sono entità di per sé irreali seppur *reificate*.

Ed è questo il filo conduttore di tutte queste pagine sulla crisi. Volume II, pag. 558: « Se lo scambio avesse luogo, i suoi momenti non si separerebbero »; la « possibilità della crisi » è, quindi, « la possibilità della dissociazione e della scomposizione di momenti che essenzialmente si completano (*wesentlich sich ergänzender Momente*) ».

Si noti ancora: la crisi avviene quando i momenti dello scambio (merce e denaro, compra e vendita) — pur essendo momenti « essenzialmente » connessi, che si integrano reciprocamente e che *non* esistono l'uno fuori dell'altro — si separano pretendendo di stare l'uno senza l'altro, cioè di darsi una realtà indipendente: è allora che la loro « interna unità » si fa valere con la violenza e che essa riafferma, con la crisi, la non-separabilità dei momenti divisi.

Risparmierò al lettore il commento degli altri passi che ripetono tutti, con chiarezza inconfondibile, questo stesso discorso. Qui mi preme solo di mostrare brevemente perché il « materialista dialettico », il quale pensi di trovare nella teoria marxiana della contraddizione *capitalistica* la conferma delle proprie tesi, si sbaglia di grosso. Per il materialismo dialettico la contraddizione è il requisito di *ogni e qualsiasi realtà*.

Il suo principio cardine sono le proposizioni enunciate da Hegel nel Libro II della *Scienza della logica*: « *Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie* » ⁴⁸; « qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente

questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione »⁴⁹. Da queste premesse, il materialismo dialettico ricava, come ho già detto, che « realtà » e « contraddizione dialettica » sono la stessa cosa, cioè termini e concetti intercambiabili. Per esso, *tutto* è contraddizione. È contraddizione il movimento meccanico e la cellula, azione e reazione in fisica, come il rapporto tra lavoro salariato e capitale: non c'è cosa o realtà che non abbia la contraddizione in sé.

Nel caso del discorso di Marx, che abbiamo ora esaminato, è invece tutto diverso. La contraddizione capitalistica non deriva per lui dal fatto che anche il capitalismo è una « realtà »⁵⁰. Al contrario: il capitalismo è, per Marx, contraddittorio, perché è una realtà sottosopra, rovesciata, cioè « testa all'ingiù ». In breve: mentre, per il materialismo dialettico, di ogni oggetto si può affermare con certezza assiomatica e prima di qualsiasi sua analisi che, come a tutte le cose deH'universo, anche ad esso devono inerire contraddizioni; per Marx la contraddizione è invece il tratto *specifico* del capitalismo, la caratteristica o la qualità che lo individua e particularizza non solo rispetto a tutte le altre forme di società, ma rispetto a tutti i fenomeni del cosmo.

« La separazione (*Trennung*) — scrive Marx — appare come il rapporto normale in questa società. Dove non esiste di fatto, essa viene supposta e, come si è mostrato sopra, con ragione, in quanto (a differenza per esempio della situazione esistente nell'antica Roma o in Norvegia o nel nord-ovest degli Stati Uniti d'America) *l'unione appare qui come accidentale, la separazione come normale*, e quindi la separazione è considerata come il rapporto normale, anche quando la stessa persona riunisce le differenti funzioni »⁵¹.

Di nuovo: la *Trennung*, cioè la divisione o separazione di ciò che è inseparabile (*untrennbar*), vale a dire di « momenti che essenzialmente si completano » e che pure si fanno indipendenti l'uno dall'altro. E — con questa separazione (*Trennung* o *Zertrennung*) — il rovesciamento o capovolgimento: onde ciò che è essenziale (l'unità) diventa accidentale, e l'accidentale, viceversa, la norma. Teoria del feticismo o dell'alienazione capitalistica e teoria della contraddizione qui si saldano strettamente: si mostrano solo

come due modi diversi di formulare la stessa cosa. Come già risultava, del resto, dalla stessa pagina del *Capitale* citata all'inizio di questo paragrafo: dove la *contraddizione* originata dal fatto che, nella crisi, si contrappongono come « esteriormente indipendenti » l'uno dall'altro « due momenti, che internamente non sono indipendenti perché si integrano reciprocamente », era collegata con il rovesciamento o feticismo oer cui si produce « la personificazione dell'oggetto » e « l'oggettivazione o reificazione della persona ».

Teoria dell'alienazione e teoria della contraddizione, dunque, come una sola e identica teoria, — la quale (possiamo ora aggiungere) abbraccia e ricomprende in sé la teoria stessa del valore. Giacché la contraddizione di fondo (si cfr. di nuovo la pagina del *Capitale*) a cui fa capo tutto è la *separazione*, interna alla merce, « di valore d'uso e valore, di lavoro privato che si deve allo stesso tempo presentare come lavoro immediatamente sociale, di lavoro concreto particolare che allo stesso tempo vale solo come lavoro astrattamente generale ».

La contraddizione, in breve, nasce dal fatto che l'aspetto *individuale* e quello *sociale* del lavoro, che sono « intimamente connessi » (perché sono aspetti di un lavoro che l'individuo compie *in società*), si danno una rappresentazione e un'esistenza *separata* l'uno dall'altro: l'aspetto individuale o concreto del lavoro nel « valore d'uso » della merce; l'aspetto sociale, invece, un'altra esistenza sua particolare — separata e, per ciò, *astratta* da quella del primo — nel « valore » della merce.

La contraddizione fa capo, insomma, alla natura stessa di questa società. Dove, pur vivendo associati, gli individui sono non solo divisi e in concorrenza gli uni con gli altri, ma, proprio perché separati gli uni dagli altri, sono separati anche dalla società, cioè dal loro rapporto complessivo. Qui, dove tutti sono indipendenti gli uni dagli altri, diventa *indipendente* da tutti gli individui anche il loro reciproco rapporto. Il che vuol dire che il *rapporto sociale* (la società) si dà un'esistenza sua propria, separata o a sé, nel denaro e nel capitale, la quale, proprio perché è un'esistenza *indipendente*, sfugge al controllo degli uomini stessi di cui, pure, è il rapporto.

È, in una parola, la contraddizione di *individuo* e *genere*, di

natura e cultura, già rilevata da tutti i maggiori analisti della « società civile » borghese del '700, da Rousseau a Kant fino a Hegel, e che passa (pur con modificazioni profonde) all'interno dell'opera stessa di Marx. La società moderna è la società della divisione (alienazione, contraddizione). Ciò che un tempo era unito, si è ora spezzato e separato. È rotta l'« unità originaria » dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo. E, proprio perché quest'unità era originaria e, per ciò, « data », non essa, secondo Marx, è da spiegare, bensì la *divisione o separazione* che è insorta con lo sviluppo nella storia del capitalismo e della « società civile ». « Non è l' *unità* degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza l'appropriazione da parte loro della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, ma la *divisione* tra queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana e questa esistenza attiva, una divisione quale si pone completamente, per la prima volta, nel rapporto tra lavoro salariato e capitale »⁵². « L'uomo — aggiunge Marx — si isola solo attraverso il processo storico. Originariamente egli si presenta come *essere sociale, tribale, animale da gregge* (...). Lo scambio stesso è uno dei mezzi principali di questo isolamento. Esso rende superfluo il gregge e lo dissolve»⁵³. E Marx conclude: «Il processo storico è consistito nella separazione di elementi finora uniti — il suo risultato non è pertanto che uno degli elementi scompare, ma che ciascuno di questi appare in un rapporto negativo con l'altro — il lavoratore libero (potenzialmente) da una parte, il capitale (potenzialmente) dall'altra. La separazione delle condizioni obiettive dalla parte delle classi che sono state mutate in liberi lavoratori, deve parimenti apparire come una autonomizzazione di queste stesse condizioni al polo opposto »⁵⁴.

Un'unità originaria, dunque, cui succede l'età della progressiva rottura e separazione, destinata a culminare nel capitalismo; e, poi, sulla base delle nuove e più elevate condizioni, ricomposizione della contraddizione tra individuo e genere, cioè superamento della separazione dell'uomo dall'uomo, così come dell'uomo dalla natura. Seppure modificato, riaffiora lo schema della filosofia della storia di Hegel. E questo, appunto, ci si scopre essere il secondo volto di

Marx, accanto a quello dello *scienziato*, naturalista e empirico.

10.

Tiriamo le somme di tutto il ragionamento.

a) Il principio fondamentale del materialismo e della scienza — abbiamo visto — è il principio di non-contraddizione. La realtà non sopporta contraddizioni dialettiche ma solo opposizioni reali, conflitti di forze, rapporti di contrarietà. E, questi, sono *onoosizioni ohne Widerspruch*, cioè *non-contraddizioni*, anziché contraddizioni dialettiche.

Non posso rinunciare a queste affermazioni perché esse sono il principio della scienza. E la scienza è il solo modo di apprendere la realtà, il solo modo di conoscere il mondo. Non possono esservi due forme (qualitativamente diverse) di conoscenza. Una filosofia, che pretenda di darsi uno statuto a sé diverso da quello della scienza, è filosofia edificante, cioè religione (appena mascherata).

b) D'altra parte, le opposizioni capitalistiche sono, per Marx, contraddizioni dialettiche e non opposizioni reali.

Abbiamo visto che ciò non vale a riabilitare il *Diamat*. Il capitalismo è, per Marx, contraddittorio non perché è una *realtà* e non perché tutte le realtà sono con traditi orie, bensì perché è una realtà *sottosopra*, capovolta (alienazione, feticismo).

c) Tuttavia, se ciò non riabilita certo il *Diamat*, è pur vero che ciò conferma l'esistenza di due facce di Marx: quella dello scienziato e quella del filosofo.

Mi limito per ora a questa constatazione. Non le attribuisco alcun significato conclusivo. Le scienze sociali non hanno ancora trovato una loro vera fondazione. Quindi non so dire se questa duplicità sia esiziale o vantaggiosa. Il fatto certo, però, è che si tratterà di vedere se e come le due facce possano ricomporsi. Vederlo, seriamente, e non con qualche sotterfugio verbale.

Note

1 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1932, vol. II, p. 205.

2 Cfr, anche W, C. Kneale e M. Kneale, *Storia della logica*, Torino 1972, pp. 28-9.

3 E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino 1955, voi. Ili, p. 389.

4 N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano 1972, p. 427,

5 Ivi, p. 381.

6 K, Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1963, p. 102.

7 R, Kroner, *Voti Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, vol. II, p. 352 nota 1, trattando delle opposizioni empiriche, dà qualche utile chiarimento, rilevando appunto come gli opposti empirici si escludano, non si integrino tra loro, ecc.

8 E. Kant, *Scritti precritici*, Bari 1953, p. 263. Nel secondo capoverso del cap, primo, la traduzione italiana ha lasciato cadere un rigo.

9 Ibidem.

10 Ivi, p. 264.

11 Ivi, p. 268.

12 Ivi, p. 265.

13 Ivi, pp. 267-8.

14 Ivi, p. 261. La trattazione della distinzione kantiana tra opposizione logica e opposizione reale, da parte degli interpreti, è generalmente molto insufficiente, non solo in relazione agli scritti precritici ma anche alla *Critica della ragion pura*. Cfr., ad es., N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's « Critique of Pure Reason »*, II ed., New York 1962, pp. 421-3. Utili considerazioni, invece, in Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 e ora Darmstadt 1972, pp. 77-8.

15 V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano 1970, p. 343.

16 Ibidem.

17 Mao Tse-tung, Opere scelte, Pechino 1969, vol. I, p. 335.

18 K. Korsch, Dialettica e scienza nel marxismo, Bari 1974, pp. 31-2.

19 C. Luporini, Spazio e materia in Kant,, Fitenze 1961, p. 59.

20 Ivi, p. 74.

21 Ivi, p. 116.

22 Hegel, La scienza della logica, Bari 1924, vol. I, p. 169.

23 Ivi, p. 170.

24 Kroner, Von Kant bis Hegel, cit., vol. II, p. 360.

25 F. Engels, Dialettica della natura, Roma 1955, p. 239.

26 Ivi, p. 207.

27 Ivi, pp. 210-1.

28 A. Tarski, La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica, in AA.VV., Semantica e filosofia del linguaggio, Milano 1969, p. 29. Traduzione italiana modificata.

29 Ampi riferimenti a questa discussione già in N. Merker, Le origini della lögica hegeliana, Milano 1961, pp. 120, 358-60 e passim.

30 W. Harich in « Deutsche Zeitschrift fur Philosophie », 1953, η. 1, p. 205.

31 Paul F. Linke in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », 1953, η. 2, p. 358. L'alienazione che la realtà è non-contraddizione e che, dunque, non esistono contraddizioni nella realtà, si accompagna, naturalmente, al riconoscimento che nella realtà esistono conflitti e opposizioni reali.

32 Ivi, p. 359.

33 Ibidem.

34 K. Ajdukiewicz, Abriss der Logik, Berlin 1958, pp. 79-80.

35 G. Klaus, Etnführung in die formale Logik, Berlin 1959, p. 50.

36 Ivi, pp. 52-3.

37 Ivi, pp. 50-1 e 54-5.

38 Lenin, Opere scelte, Mosca 1949, vol. I, p. SI.

39 Questo punto della mia ricerca è stato ripreso e sviluppato da C. Napoleoni nella sua introduzione a P. M. Sweezy, La teoria dello sviluppo capitalistico, Torino 1970,

nonché nelle importanti Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx, Torino 1972, Un'organica ricostruzione di tutta la vicenda teorica è contenuta nella introduzione di Cristina Pennavaja a C. Napoleoni, Ricardo und Marx, Frankfurt a. M. 1974, pp. 20-6.

40 Marx, Storia delle teorie economiche (Teorie sul plusvalore), Torino 1958, pp. 473-4.

41 Ivi, p. 483.

42 Ivi, p. 477.

43 Ivi, p. 497.

44 M. H. Dobb in Dobb, Lange, Lerner, Teoria economica e economia socialista, Milano 1972, pp. 49-50.

45 Marx, Il Capitale, Roma 1954, vol. Ili, 1, pp. 316-7.

46 Il Capitale, cit., T, 1, pp. 127-8.

47 Torino 1955, vol. II.

48 Hegel, Scienza della logica, cit., vol. II, p. 69.

49 Ivi, p. 71.

50 È così, invece, in Lenin, Quaderni filosofici, cit., p. 345, il quale afferma, tranquillamente, che « la dialettica della società borghese è per Marx solo un caso particolare della dialettica in generale ».

51 Marx, Storia delle teorie economiche, Torino 1954, vol. I, pp. 395-6. Corsivo mio.

52 Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, Firenze 1970, vol. II, p. 114. Traduzione lievemente modificata.

53 Ivi, p. 123.

54 Ivi, p. 133.

Indici

Indice dei nomi

- Aebi, M., 91.
Ajdukiewicz, K., 40, 88, 89 e n, 90-1.
Alicata, Mario, 7-8.
Althusser, Louis, 31-5, 54, 58, 101.
Anderson, Perry, viii, 62.
Aristotele, 24, 32, 93.
Baader, Franz Xaver Benedict von, 85.
Baran, Paul A., 44.
Bergson, Henri, 42, 83.
Bernstein, Eduard, 20.
Bolzano, Bernhard, 78.
Bortkiewicz, Ladislaus von, 99.
Bucharin, Nikolaj Ivanovic, 26n, 101.
Carr, Edward H., 96.
Cassirer, Ernst, 22, 68 e n, 76n.
Colletti, Lucio, 9n, 43n, 56.
Croce, Benedetto, 3, 6, 13, 42.
Danton, Georges-Jacques, 50.
Della Volpe, Galvano, 6-8, 12-15, 32, 39-41, 92-3, 97,
101-103, 106.
Descartes, René, 22, 88.
D'Holbach, Paul Heinrich Dietrich, 18.
Diès, A., 67.
Dilthey, Wilhelm, 42.
Dobb, Maurice H., 45, 60, 100, 101η.
Engels, Friedrich, 24-5, 26 e n, 27 e n, 28, 33 e n, 38, 50.
59, 77, 82, 85 e n, 90, 94-5.
Eraclito, 77.
Feuerbach, Ludwig, 71, 99.
Filone Ebreo, 77.
Galilei, Galileo, 38-9, 41, 95.
Gentile, Giovanni, 3, 42.

Germana, Valentino, 9 e n.
 Geymonat, Ludovico, 82, 84.
 Godelier, Maurice, 33 e n.
 Gramsci, Antonio, 3, 6, 26n, 53-6.
 Harich, Wolfgang, 86, 87 e n, 90.
 Hartmann, Nicolai, 69 e n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 17-23, 31-2, 34, 36, 67n,
 69, 77-9, 80 e n, 81-2, 87-8, 91, 93, 95, 97, 99, 108 e n, 110,
 112.
 Heidegger, Martin, 42.
 Helvetius, Claude-Adrien, 18, 20.
 Hilferding, Rudolf, 33 e n, 61, 95, 101.
 Hobsbawm, Eric John, 32, 55.
 Hook, Sidney, 26.
 Hume, David, 20-1, 82-3, 88.
 Husserl, Edmund, 42, 83.
 Kant, Immanuel, 17-22, 32, 39, 65, 71 e n, 72-4, 78-9, 82,
 86, 88, 90, 93, 110.
 Kautsky, Karl, 33n, 59, 101.
 Kemp, Smith N., 75n.
 Klaus, Georg, 91 e n.
 Kneale, Martha, 67n.
 Kneale, William Calvert, 67n.
 Kolakovreki, Lesüek, 83.
 Korsch, Karl, 54, 78 e n, 102,
 Kroner, R., 71, 80n.
 Kruscev, Nikita Sergeevii, 4-5, **10-1**.
 Lafargue, Paul, 33 e n.
 La Mettrie, Julien Ofiroy de, 18, 20.
 Lange, Oskar, 101n.
 Lassalle, Ferdinand, 77.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 20, 22-3, 79, 88, 93.
 Lenin, Vladimir Ilic, 3, 29-31, 36-8, 47-50, 54-5, 59, 61, 77
 e n, 78, 84, 93, 95, 96n, 97, 101, 108.
 Lerner, A., 101n.
 Ley, Hermann, 79.
 Lichtheim, George, 26.
 Linke, Paul F., 40, 87 e n, 88, 90.
 Locke, John, 18.
 Lukacs, Gyorgy, 42 , 54, 59, 77, 102.

Luporini, Cesare, 8, 78, 79 e n, **86**.
 Luxemburg, Rosa, 59, 61.
 Lysenko, Trofim Denisovic, 84.
 Mao Tse-tung, 32, 60, 78 e n.
 Marx, Karl, 6, 12-4, 24-6, 27 e n, 28-31, 33n, 34-41, 43-6,
 52, 54-5, 59-61, 70 e n, 71, 76, 81-2, 93-5, 97, 98 e n, 99-100,
 101 e n, 102-6, 108 e n, 109n, 111 e n, 112-3.
 Merker, Nicolao, 86n.
 Mill, James, 103.
 Moretti, Franco, **vii**.
 Napoleoni, Claudio, 43n, 97n.
 Newton, Isaac, 19, 75-6, 95.
 Paci, Enzo, 83-4.
 Pennavaja, Cristina, 97n.
 Pietranera, Giulio, 6-7.
 Platone, 32, 67-9, 80-1.
 Plechanov, Georgij Valentinovic, 77.
 Popper, Karl R., 21.
 Ricardo, David, 37, 99-101. Rickert, Heinrich, 42.
 Rousseau, Jean-Jacques, 18, 28-29, 110.
 Runciman, W. G., 67.
 Sartre, Jean-Paul, 42.
 Say, Jean-Baptiste, 103.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 85.
 Schmidt, Alfred, 26.
 Schmidt, Conrad, 20.
 Sève, Lucien, 33 e n.
 Smith, Adam, 37, 99-100. Spinella, Mario, 8.
 Spinoza, Baruch, 20-2, 88. Sraffa, Piero, 45-6, 99.
 Stalin, Josip Dzugasvili, 4-5, 11, 15, 35, 49, 57, 96. Stenzel,
 Julius, 67.
 Sweezy, Paul M., 42-3, 60, 97n.
 Tambroni, Fernando, 7.
 Tarski, A., 85, 86n.
 Timpanaro, Sebastiano, 23. Togliatti, Paimiro, 12-3, 26n,
 54, 93.
 Trotskij, Lev Davidovic, 29, 50, 56-8.
 Vico, Giambattista, 13.
 Windelband, Wilhelm, 42.

Indice del volume

Premessa

Parte prima. Intervista politico-filosofica

Parte seconda. Marxismo e dialettica

Indice dei nomi